HENRYK MAREK
SŁOCZYŃSKI



ŚWIATŁO W DZIEJARSKIEJ CIEMNICY

Koncepcja dziejów i interpretacja
przeszłości Polski
JOACHIMA LELEWELA

Kraków 2010

Recenzja: Prof. dr hab. Krzysztof Zamorski

Redakcja: Mateusz Czarnecki

Korekta: Mateusz Czarnecki

Publikacja wydana ze środków przeznaczonych na działalność statutową Wydziału Historycznego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie

ISBN 978-83-62261-12-3

Projekt okładki:
Anna Siermontowska-Czaja

Na okładce wykorzystano rysunek głowy Lelewela, wykonany przez Cypriana Kamila Norwida oraz rysunki *bałwanków prilwickich*, które historyk dołączył do III tomu *Polski wieków średnich*

Skład i łamanie:
Studio Poligraficzne Dorota Słomińska
Kraków, tel. 0602 677 488

Druk i oprawa:
Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego
ul. Konfederacka 6, 30-306 Kraków; tel. (012) 266 40 00

Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica"
z siedzibą w Instytucie Historii UJ
ul. Gołębia 13
31-007 Kraków
www.iagellonica.com.pl

Spis treści

UWAGI WSTĘPNE.
O STANIE BADAŃ POGLĄDÓW HISTORYCZNYCH LELEWELA ORAZ O CELACH I CHARAKTERZE TEJ KSIĄŻKI

Za zbyteczne uważam przekonywanie, że zakres problemowy i charakter niniejszej książki, poświęconej jednej z najważniejszych postaci w dziejach polskiej historiografii, znaczącej zarazem w dziejach politycznych, wynika ze stanu dotychczasowych badań. Taka praktyka jest tyle utartą zasadą postępowania badaczy, co swoistą nieuchronnością. Jeśli więc od przypomnienia tego truizmu zaczynam swą rozprawę, to dlatego, by uzasadnić rozmiary refleksji wokół literatury przedmiotu oraz sposób jej przedstawienia. Niezależnie bowiem od stopnia pewności w kwestii własnych ustaleń i interpretacji, świadomość, że przedstawia się rozwiązania, które dzieli prawdziwa przepaść od funkcjonującego powszechnie, stanowiącego swoisty kanon, obrazu, musi rodzić poważne obawy o ich recepcję. Sytuacja taka domaga się przecież odpowiedzi na pytanie: jak mogło się stać, że choć problemem zajmowano się od tak dawna, a wśród tych, którzy poświęcili mu książki czy artykuły (nie mówiąc już o krótszych, okazjonalnych wypowiedziach), było wielu bezdyskusyjnie wybitnych uczonych, dopiero teraz ktoś odkrywa podstawowe fakty i przedstawia całościowy obraz koncepcji jednego z najważniejszych historyków w sposób diametralnie różny od funkcjonującego dotychczas w literaturze przedmiotu. Ten rozbudowany wstęp ma zatem nie tylko przedstawić w skomprymowanej formie literaturę poświęconą Lelewelowi i zawarte w niej poglądy, ale wskazując czynniki oddziałujące w przemożny sposób na recepcję jego dzieła, pokazać właśnie, że taki stan rzeczy jest jednak możliwy czy poniekąd — zrozumiały. Mimo względnej rozległości tych uwag nie są one bynajmniej wyczerpujące, a problem jest godny odrębnej rozprawy.

* * *

Józef Chałasiński, autor wydanego tuż po zakończeniu II wojny światowej, cennego studium *Tworzenie legendy i naukowe zadania historii*, wyróżnił dwie zasadnicze, komplementarne funkcje historyka, uczonego i kapłana, uznając Joachima Lelewela za *kodyfikatora wielkości narodowej* oraz jej kapłana właśnie[1].

---

[1] J. Chałasiński, *Tworzenie legendy i naukowe zadania historii. Uwagi socjologiczne z powodu dwóch nowych książek o Lelewelu*, „Myśl Współczesna", 1946, nr 6–7.

Trudno się nie zgodzić, że taka rola — a nie wczesne pisma metodologiczne, badania celtyckich monet, czy nawet źródłowe badania dziejów Polski średniowiecznej — zapewniła uczonemu trwałą obecność czy to w narodowym panteonie, czy to w najmniej nawet szczegółowych podręcznikach historii. Taka kwalifikacja nie oznacza przecież, że nie był uczonym; jest to raczej przypadek pomieszania obu wspomnianych ról, których wzajemne relacje bez podjęcia specjalnego wysiłku badawczego są często trudne do określenia.

Podjęcia takiego wysiłku nie sposób sobie wyobrazić za życia autora *Uwag nad dziejami Polski i ludu jej*, kiedy trwała zasadniczo niezmieniona sytuacja historyczna, która była źródłem impulsów i przesłanek generujących jego koncepcję dziejów: tego typu zadanie wymaga, rzecz jasna, dystansu. W ówczesnej sytuacji wykraczający poza polskie opłotki autorytet erudyty, wybitnego znawcy numizmatyki średniowiecznej i geografii historycznej, żyrował kredyt zaufania, jaki udzielano jego interpretacji ojczystej przeszłości. Jest oczywiste, że wpływającą tak kojąco na obolałą od klęsk polską *psyche* wizję zdeterminowania narodowej przeszłości przez odwieczne wartości, które inni zatracili i do ich przyjęcia muszą dopiero ponownie dojrzeć, łatwiej było zaakceptować, gdy stał za nią uczony o europejskiej renomie. Widać tu konsekwencje pomieszania wspomnianych ról: obraz ojczystych dziejów, powstały poprzez rzutowanie wstecz wyznawanych ideałów, a mający służyć aktualnym potrzebom narodu (pomijam tu kwestię, czy służył im dobrze), uzyskał niezasłużenie pieczęć naukowej ścisłości. Dzięki niej oraz dzięki temu, że wizja ta sprostała potrzebie kompensacji ponoszonych permanentnie klęsk, zapewniła ona swemu twórcy rangę kapłana i *kodyfikatora wielkości narodowej*. Trzeba podkreślić, że szerszej opinii była znana tylko w znacznym uproszczeniu, w postaci jedynie niektórych rysów, a ogółu jej istotnych tez nie znali nawet historycy, a w każdym razie w pełni nie opisał jej nikt. Ale ta uproszczona wersja miała przetrwać w obiegowej opinii długo, także wtedy, gdy stała się już jawnym anachronizmem. Nie wygasała bowiem potrzeba leczenia narodowych kompleksów, a choć w zmieniających się okolicznościach politycznych, a także z powodu rażącej kolizji z wynikami źródłowych badań, skuteczność historycznego remedium Lelewela malała, to pozostała wokół niego przynajmniej bariera ochronna.

Chałasiński, pisząc o statusie Lelewela jako kapłana i świętego, nie znał zapewne wypowiedzi, w której świetle taka kwalifikacja zakrawa niemal na minimalizm. We lwowskim *Dzienniku Literackim* z roku 1861, roku śmierci historyka, a zarazem roku niebywałego natężenia nastrojów patriotycznych, czytamy: *Chrystus Pan umarł i wstąpił do niebios i stamtąd czuwa nad swoim narodem, t. j. nad całym światem. I Lelewel z góry na nas patrzy*[2]. Dzisiejszemu historykowi używanie takich porównań nie mieści się w głowie, należy jednak sądzić, że jego autor

---

[2] *Jak uczcić pamięć Lelewela* (*List ze Lwowa*, autor anonimowy), „Dziennik Literacki" nr 63 z 9.VII.1861 r.

nie sugerował utożsamienia dziejopisa z jedną z osób Boga, co wykraczałoby daleko poza ramy żywotnych jeszcze kanonów kończącej się epoki, której duch rodził co prawda licznych proroków, ale nie skłaniał się raczej do takich bluźnierstw. Cytowany akt wiary należałoby bez wątpienia umieścić w ramach kultu opartego na mocno zsekularyzowanym schemacie chrześcijaństwa, częstego wtedy w kręgach lewicowo zorientowanych romantyków. U jego podstaw stał obraz Chrystusa, w którym pierwiastek boskości był maksymalnie zredukowany, a główny rys stanowiło uznawanie ewangelii za prekursorskie sformułowanie idei demokracji. Porównanie Lelewela do Chrystusa nie oznaczałoby więc jego literalnego ubóstwienia; było raczej odzwierciedleniem przekonania o jego randze założyciela i proroka, Najwyższego Kapłana religii polskości, zbudowanej na dogmacie *gminowładztwa*, który komprymował ewangeliczne ideały wolności, równości i braterstwa. Perspektywa idealistycznie zabarwionego romantycznego nacjonalizmu, która zapewniała Lelewelowi status jednostki przekraczającej zwykłą ludzką miarę, nie była wszakże jedynym powodem mitologizacji jego wizerunku w literaturze historycznej. Jeśli taki zmitologizowany obraz funkcjonował po schyłek epoki PRL-u[3] (obecnie uczony przestał być nie tylko punktem odniesienia w ważnych debatach historyków, ale nawet przedmiotem większego zainteresowania), to za sprawą przeprowadzenia procesu kanonizacyjnego także na obszarze ideologii i „nauki" komunistycznej. Cytowany tekst Chałasińskiego powstał w związku z wydaniem w 1946 roku dwóch hagiograficznych prac o Lelewelu: Ignacego Chrzanowskiego w duchu romantyczno-idealistycznym i Żanny Kormanowej w duchu postępowo-rewolucyjnym[4]. Ta ostatnia była zapowiedzią funkcji, jaką niebawem wyznaczą bohaterowi nadzorcy oficjalnej historiografii PRL-u. Po paru latach, po zamknięciu okresu przejściowego, cechującego się względnym liberalizmem w kulturze, Lelewel miał uzyskać status prekursora pewnych ważnych rysów ideologii komunistycznej oraz twórcy podstaw interpretacji dziejów Polski, która tej ideologii w dużym stopniu odpowiadała.

Proklamowanie tej jego roli nastąpiło na osławionej *Pierwszej Konferencji Metodologicznej Historyków Polskich* w Otwocku na przełomie 1951/1952 roku. Ta decyzja, która musiała zapaść na najwyższym szczeblu władzy, co pokazuje treść przemówień wygłoszonych wtedy przez jej przedstawiciela, sekretarza KC PZPR Edward Ochaba, czy umocowanych przez nią uczonych (Tadeusz Manteuffel) i „uczonych" (Roman Werfel)[5], była ewidentnie elementem strategii stopniowego dochodzenia do stalinowskiego wzorca kultury i nauki. Zakładała ona — najkrócej rzecz ujmując — przejściową akceptację spreparowanego wedle

[3] Jeszcze w 1986 roku odbyły się huczne obchody 200. rocznicy urodzin Lelewela z sesją naukową w Zielonej Górze oraz wystawą na Zamku Warszawskim.

[4] I. Chrzanowski, *Joachim Lelewel*, Warszawa 1946; Ż. Kormanowa, *Joachim Lelewel*, Łódź 1946.

[5] *Pierwsza Konferencja Metodologiczna Historyków Polskich*, t. I, Warszawa 1953, s. 16–17, 21, 95, 97, 99–100.

potrzeb „nowej wiary" dorobku szeregu twórców, bez których nie sposób byłoby mówić o ciągłości kultury narodowej. O ile jednak zabiegi mające ukazać w roli prekursorów jedynie słusznej myśli społecznej oraz odpowiadającej jej interpretacji dziejów Polski Mickiewicza, Słowackiego czy Matejkę wymagały wprost karkołomnych zabiegów, o tyle w wypadku Lelewela sprawa była o wiele prostsza. Istniały przecież oczywiste powody, pozwalające wynieść jego dorobek do rangi wzoru dla współczesnych historyków-marksistów, wbrew zalecającym powściągliwość sugestiom sowieckich doradców i wspierających ich historyków polskich[6]. Lelewel, skrajny wyznawca ideologii równościowej, dobitnie naznaczonej kolektywizmem, głoszący, że całe zło w dziejach Polski brało się z Zachodu, antyklerykał, potępiający historyczną rolę Kościoła i uznający *jezuityzm żrący towarzyskość* obok arystokracji i dążeń monarchicznych za główny czynnik destrukcji wewnętrznej, prowadzący do rozbiorów — to było dla partyjnej propagandy znakomite medium, pozwalające wykazywać, że zasady nowego ładu, idącego ze Wschodu, mają odległą i liczącą się tradycję rodzimą. Bodaj żadna inna powszechnie znana postać z przeszłości nie oferowała nawet w przybliżeniu tego samego, a w tym wypadku można było dorzucić na dokładkę związki i współpracę z Marksem i Engelsem. W wystąpieniu otwierającym konferencję Manteuffel cytował Karola Marksa, który wychwalał Lelewela za sukcesy w wyjaśnianiu przyczyn upadku Polski w drodze *skrupulatnych badań warunków ekonomicznych, które przeistoczyły wolnych chłopów polskich w poddanych*[7]. Trzeba podkreślić, że to nieustannie w tych czasach cytowane zdanie, sugerujące specjalne zainteresowanie bohatera tej książki warunkami ekonomicznymi procesów społecznych, sytuuje Marksa na czele długiego szeregu tych, którzy z dużą dozą pewności wygłaszali opinie na jego temat, nie mając zupełnie wyobrażenia o charakterze i treści jego dzieł.

Ciążenie tych dwóch odnotowanych tu tradycji stanowiło o utrzymywaniu się kultu Lelewela w literaturze historycznej. Było to zjawisko szkodliwe, jak zawsze szkodliwy jest kult autorytetu, zastępujący poszukiwanie prawdy czy choćby narzucający mu założone z góry granice. Spektakularnym tego przejawem jest ogłoszenie jego dokonań dziejopisa miarą oceny ogółu kierunków historiografii polskiej. Marian Serejski jeszcze w trakcie konferencji otwockiej uznał, że *stosunek późniejszych historyków do tej tradycji* [tzn. *lelewelowskiej*] *stanowił w pewnej mierze kryterium ich postępowości*[8]. *Miarę* tę stosowano szeroko, przy czym

---

[6] Konieczność silniejszego eksponowania *ograniczoności ujęcia u Lelewela* z perspektywy niedostatku jego postępowości podkreślał niejaki Piotr Tretiakow (*Pierwsza Konferencja...*, s. 147). Natomiast wśród uczestników polskich wyróżnić należy głos Wandy Moszczeńskiej, która wprawdzie nie odnosząc się wprost do autora *Utraconego obywatelstwa*, podkreślała, że *wszystkie próby nauki historycznej w dobie przed marksistowskiej* [...] *są w najlepszym razie deklamacją, w gorszym zaś — mętniactwem filozoficznym albo obłudnym maskowaniem tendencyjności historii* (tamże, s. 86–87).

[7] *Pierwsza Konferencja...*, s. 17.

[8] Tamże, s. 125.

często, wbrew tej propozycji, stawała się ona kryterium niemal rozstrzygającym. W pewnej mierze z tej praktyki (gdyż były tu przecież wystarczające samoistne powody) wynikało totalne odrzucenie dorobku tzw. *historycznej szkoły krakowskiej*, która stawiała najbardziej *zażarty opór Lelewelowi*. Tego również efektem, bardziej znamiennym o tyle, że w tym wypadku innych ważnych powodów było znacznie mniej, stanowi względna akceptacja bądź też „taryfa ulgowa" dla *szkoły warszawskiej*. Pomysłodawca owego kryterium dowodził względnej *postępowości* Korzona i Smoleńskiego na podstawie ich zdeterminowanej walki *z oddaniem nauki historycznej w służbę reakcji stańczykowskiej*, podczas gdy jedynie częściowo, łagodniej i niekonsekwentnie krytykowali oni Lelewela[9]. Do tego kryterium odwoływała się także desygnowana na front walki o *postępowość* nauki historycznej, importowana ze Związku Sowieckiego, Celina Bobińska, która z pryncypialnego, partyjnego stanowiska krytykowała jako zbyt kompromisową postawę Serejskiego. Ten bowiem w niektórych kwestiach tylko werbalnie spłacał trybut dogmatycznej retoryce, dążąc ewidentnie do uratowania przed ryczałtowym, dogmatycznym potępieniem części „burżuazyjnej" historiografii, szczególnie właśnie *pozytywistycznej szkoły warszawskiej*, jako tradycji, w której istniały wątki również współcześnie godne uwagi[10].

Obraz Lelewela, ukazany w wydanej wówczas książce Serejskiego, daleki był od oczekiwań zarysowanych w Otwocku. W ideologii dziejopisa dostrzegł on wątki niepokojące z punktu widzenia ogłoszonego kultu, jak *elementy utopijne, tendencje gloryfikatorskie w stosunku do dawnej Rzeczypospolitej* czy *na poły mistyczną wiarę w szczególne posłannictwo Polski wśród Słowian i w jej odbudowę w granicach z r. 1772*. W rezultacie stwierdził *sprzeczności* w obrębie jego *postępowej myśli historycznej*, tłumacząc je zgodnie z obowiązującą doktryną *niedojrzałymi w Polsce stosunkami gospodarczymi i nienormalnymi warunkami polityczno-narodowymi*[11]. Dobrze rozumiejąc, że próby „dopasowania" dziejopisa do absolutnych standardów doktryny marksistowskiej były sprzeczne z zasadami rozwoju historycznego i nie miały uzasadnienia w twórczości uczonego, autor ukazywał jego *postępowość* relatywnie, w odniesieniu do warunków miejsca i epoki. Ale również w tym ujęciu przypisał owej *postępowości* ograniczony charakter — zasadnicze znaczenie miało tu stwierdzenie, że nie dostrzegał on *ekonomicznych podstaw rozwoju społecznego, a choć widział w nim walkę klas, to pojmował ją*

[9] M.H. Serejski, *Miejsce pozytywistycznej szkoły warszawskiej historiografii polskiej XIX stulecia*, w tegoż: *Przeszłość a teraźniejszość. Studia i szkice historiograficzne*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1965, s. 157–159.

[10] Zwalczając przy użyciu całego arsenału stalinowskiej dogmatyki tezę o „ograniczonej postępowości" *szkoły warszawskiej*, Bobińska jedyne ustępstwo zrobiła dla jej stosunku do Lelewela z jednej, a *szkoły krakowskiej* z drugiej strony. W tym zakresie kryterium *postępowości*, które wymagało w pierwszym przypadku aprobaty, w drugim — radykalnego potępienia, zostało spełnione (C. Bobińska, *Wstęp* do: W. Smoleński, *Wybór pism*, Warszawa 1954, s. LXII-LXIII).

[11] M.H. Serejski, *Joachim Lelewel. Z dziejów postępowej myśli historycznej w Polsce*, Warszawa 1953, s. 8.

idealistycznie jako walkę idei i zasad[12]. Nie wnikając, na ile autor faktycznie wierzył, że ograniczona i relatywna wartość jego dokonań wynikała z *pozycji klasowej*, trzeba odnotować, że nie wahał się konstatować zastrzeżeń w kwestii *zrozumienia rzeczywistości społecznej, procesu dziejowego*[13]. Nabierały on silnej wymowy zwłaszcza w kontekście uwag, które wzbudzały wątpliwości, jeśli chodzi o jego postawę jako uczonego: *skłonny był Lelewel do gloryfikowania tej dawnej „demokracji", naginając fakty do swej teorii* — pisał autor[14].

Znacznie bliższy marksistowskiego wzorca „postępowości" był obraz poglądów dziejopisa przedstawiony w obszernej rozprawie o *Kształtowaniu się założeń teoretycznych historiografii Joachima Lelewela* Niny Assorodobraj. Nie wnikając, na ile zdecydował o tym inny niż u Serejskiego stosunek do partyjnych dyrektyw, należy zauważyć, że ułatwiał to temat, który pozwalał przyjąć za podstawę pisma teoretyczno-metodologiczne, pisane we wcześniejszym okresie życia bohatera. Nie oznacza to, że ów obraz nie zawierał daleko idących pominięć i uproszczeń, a tym bardziej że był wolny od typowego dla tamtego okresu schematyzmu. Autorka próbowała pokazać jego ewolucję światopoglądową jako *przechodzenie od pozycji ideologicznych szlacheckiego rewolucjonizmu do rewolucyjnego demokratyzmu*, przy czym drogę tę miało wyznaczać *precyzowanie i rozwijanie założeń metodologicznych w zakresie koncepcji roli mas w dziejach i walki klasowej*[15]. Jest to stwierdzenie niepoparte żadnym odniesieniem do konkretnych wypowiedzi uczonego, bo też nie mogło być inaczej: w tym czasie nie dostrzegał on *walki klas* nawet w tym niesatysfakcjonującym marksisty pojęciu *walki idei i zasad*. A choć pisał on o *tłumnych zjawiskach* w dziejach, to nie miało to związku z marksistowskim pojęciem *mas*, w każdym razie nie wprowadził *ludu jako trzonu narodu do metodologii historii, do analizy zjawisk i epok historycznych*[16]. Wbrew bowiem sugestii autorki, która także tych twierdzeń niczym nie egzemplifikowała, pojęcie *ludu* występuje w jego pismach teoretycznych zawsze w znaczeniu całości społeczeństwa, a nigdy jako jego większość, *trzon*, przeciwstawiony jakiejś elicie.

Autorka, twierdząc, że Lelewel, gdy krytykował pewien typ posługiwania się filozofią w historii, odnosił się między innymi do *abstrakcyjnych oświeceniowych teorii rozwoju opartych o założenie niezmiennej „natury ludzkiej"*, sugerowała, że odrzucił on tę kategorię, *tworząc nową „filozoficzną" historię, historię narodu, która stawała się podstawą światopoglądu przyszłych spiskowców*[17]. Taka

[12] Tamże, s. 12. Warto zauważyć, że ocena ta faktycznie dezawuowała cytowaną tezę Marksa. Autor stwierdził także, że *Lelewel nie przejął ani jej [teorii materializmu historycznego] założeń filozoficznych, ani jej nauki o prawach rozwoju społecznego ludzkości* (tamże, s. 71).

[13] Tamże, s. 55.

[14] Tamże, s. 52.

[15] N. Assorodobraj, *Kształtowanie się założeń teoretycznych historiografii Joachima Lelewela*, w: *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej*, t. III, red. B. Baczko, N. Assorodobraj, Warszawa 1957, s. 113.

[16] Tamże, s. 134.

[17] Tamże, s. 148, 121.

interpretacja *historii filozoficznej* jest zupełnie bezpodstawna, co w dalszym ciągu zostanie szczegółowo udokumentowane. Wszakże dzięki niej uczonego można było uznać już od czasu profesury w Wilnie za prekursora romantycznej koncepcji narodu, której rewolucyjny potencjał akcentowali marksiści. Assorodobraj nie przeszkodziły w próbie przypisania mu postawy radykalnej ani fakty biografii: udokumentowane w niedawnej pracy Kormanowej *powolne zbliżanie się* Lelewela na początku lat dwudziestych *do rosyjskiej nauki, do ognisk rosyjskiego obrotu kulturalnego, a nawet do opinii i władz Cesarstwa*[18], ani widoczna w jego *Dziejach starożytnych* niechęć do demokracji. Autorka usiłowała wpisać jego działania jako *historyka i ideologa* w *„jakobiński"* [sic] *sposób walki o wyzwolenie i likwidację feudalizmu we własnym narodzie* [który] *pchał do wykształcenia się historyzmu jako warunku rozumienia przeszłości i przyczyn upadku narodu*[19].

Szukając związku Lelewela z tendencjami według marksistowskich kryteriów postępowymi tam, gdzie go nie było, Assorodobraj wiele razy wracała do spraw, w których w pewnym stopniu był on faktem: w stosunku do religii (nie znaczy to, że przedstawienie tej kwestii było rzetelne). *Religia i mistycyzm będą się dla niego wiązały zawsze z niedostatecznym rozwojem wiedzy, a nicią przewodnią w badaniu historii nauki i kultury będzie w dziełach Lelewela wypieranie myśli religijnej przez myśl naukową. Nie można pominąć jako zasadniczego rysu światopoglądu Lelewela świeckości i wojującego antyklerykalizmu, które cechować go będą przez całe życie* — pisała[20]. Uczony w tak uproszczony sposób religii nie traktował, choć mógł znaleźć stosowne wzory w myśli oświecenia; wszakże nie to jest najważniejsze w ocenie autorki. Przy wyraźnej w jego dziełach sprzed powstania listopadowego tendencji racjonalistycznej nie miał on bynajmniej pozostać *przez całe życie*. Łatwo zauważyć pojawienie się z czasem w jego wypowiedziach elementów mistycznych, zaś pod koniec życia oświadczył, że *był i jest wierny temu* [*rzymskokatolickiemu*] *Kościołowi*[21]. Pojawia się tu zarazem sprawa różnicy całokształtu poglądów filozoficznych i politycznych uczonego oraz interpretacji dziejów Polski w okresie profesury wileńskiej, w odniesieniu do tego, co głosił ćwierć wieku później. *Lelewel* — pisze autorka — *miał pełną świadomość przełomowości swoich badań nad historią narodu, ich konsekwentnej spoistości i ciągłości na przestrzeni całej swojej pracy naukowej*, a jej uwagi nie pozwalają wątpić, że z tą samooceną bohatera zgadza się w pełni[22]. Takie postawienie sprawy pozwalało

---

[18] Ż. Kormanowa, *Joachim Lelewel*, Łódź 1946, s. 30–31.

[19] N. Assorodobraj, *Kształtowanie się założeń teoretycznych...*, s. 185.

[20] Tamże, s. 162–163; por. także: *koncepcja „filozoficznej historii" jest koncepcją opartą na wojującej świeckości* (tamże, s. 164).

[21] J. Lelewel, *Polska, dzieje i rzeczy jej*, t. XX, Poznań 1864, s. 632.

[22] N. Assorodobraj, *Kształtowanie się założeń teoretycznych...*, s. 125; por. *Lelewel miał bowiem świadomość jednolitości swego dzieła naukowego na przestrzeni całej swej twórczości* (tamże, s. 113–114). To samo wyraża pośrednio opinia, że *historia filozoficzna umożliwiła stworzenie rewizjonistycznego ujęcia dziejów Polski* (tamże, s. 142). Podobną ocenę wyrażał Adamus, pisząc, że *myśl* Lelewela *jest właściwie prawie od początku aż do śmierci jedna* (J. Adamus, *Monarchizm i republikanizm w syntezie dziejów Polski*, Łódź 1961, s. 124).

rozciągnąć na całość jego dzieła tę wczesną *postępowość*, a ignorować to, co jej przeczyło, począwszy od tego, że uczony odwoływał się do radykalnie kwestionującej ideę postępu koncepcji *objawienia pierwotnego*[23].

Konstatacja ta podważała ocenę Serejskiego, który wskazał, aczkolwiek ogólnikowo, istotne powody, dla których poglądy zawarte w późniejszych dziełach Lelewela były niemożliwe do zaakceptowania z punktu widzenia marksistowskiej ideologii. Oba stanowiska składały się wszakże na jeden rezultat: jego pisarstwo historyczne z ostatnich kilkunastu lat życia nie było obecne w tekstach obojga autorów. Wydana wkrótce książka Serejskiego *Koncepcja historii powszechnej Joachima Lelewela*[24], znakomita prezentacja tytułowego problemu na szerokim tle rozwoju europejskiej myśli historycznej przełomu XVIII i XIX wieku, była wyłącznie oparta na pracach bohatera z czasów kariery uniwersyteckiej. Problematyka jego poglądów historycznych z późnego okresu życia nie pojawiła się także w tekstach innych historyków historiografii w II połowie XX wieku. Nie istniały one tam ani jako istota tworzonej wtedy przez badacza interpretacji dziejów Polski, ani w wymiarze pojedynczych, spektakularnych twierdzeń i pomysłów; pojawiały się jedynie pewne oderwane tezy, jak ta o *straconym obywatelstwie ludu kmiecego*.

Na pytanie, dlaczego unikano odwołania się do konkretów w tym zakresie, odpowie cała ta książka; tu odwołam się do jednego tylko przykładu. Assorodobraj, wyliczając *wydobyte z właściwą historykowi romantycznemu dramatycznością* przejawy *walk klasowych*, podawała *bunt Masława, bunty kozackie, wewnętrzne różnicowanie się stanu szlacheckiego*, a nie wspomniała o rzekomym wielkim powstaniu *kmieci* za czasów Bolesława Śmiałego. Nawet jeśli współczesna mediewistyka takiemu faktowi przeczyła, nie wyjaśnia to łatwej, milczącej rezygnacji z odnotowania, że dziejopis, czczony jako prekursor materializmu historycznego, dostrzegł tak deficytowy w polskich dziejach dowód słuszności jednej z jego najważniejszych kategorii. Tym bardziej że Lelewel poświęcił tej sprawie obszerne studium i odwoływał się do niej przy każdej okazji, zaś wydarzenia określone przez autorkę jako *bunt Masława* ledwie wzmiankował. Wyjaśnienie wydaje się być proste: pomysł Lelewela, że owo powstanie polegało na powszechnym zawieraniu związków małżeńskich *kmieci* z córkami nieobecnych w kraju z powodu wyprawy na Kijów rycerzy[25], musiał się wydać na tyle absurdalny, iż autorka wolała ten przykład *walki klasowej* przemilczeć.

Konsekwencją uznania za dogmat tezy, że koncepcja historii oraz interpretacja przeszłości Polski Lelewela stanowi nieporównanie najwyższe osiągnięcie dawnej rodzimej historiografii, było uznawanie zaczerpniętych czy wywodzo-

---

[23] J. Lelewel, *Narody na ziemiach słowiańskich przed powstaniem Polski*, *Dzieła*, t. V, Warszawa 1972, s. 792–793.

[24] M.H. Serejski, *Koncepcja historii powszechnej Joachima Lelewela*, Warszawa 1958.

[25] J. Lelewel, *Bolesława szczodrego czyli śmiałego upadek*, w: *Polska wieków średnich*, t. II, Poznań 1847.

nych z jego poglądów pojęć za fundamentalne kategorie historii historiografii, rozpoczynającej wtedy byt wyodrębnionej dyscypliny badań historycznych. Jan Adamus, który jeszcze w okresie międzywojennym dał się poznać jako gorący wielbiciel koncepcji Lelewela, z niej właśnie wyprowadzał parę alternatywnych pojęć — *monarchizm* i *republikanizm* — które jego zdaniem zakreśliły horyzont tego, co nazywał *najwyższą syntezą dziejów Polski*. W tym zakresie dziejopis miał jakoby powiedzieć w zasadzie wszystko, co najważniejsze, a w każdym razie nikt inny nie potrafił dodać do jego przemyśleń niczego istotnego. W ten sposób według autora rozwój polskiej historiografii od czasu rozbiorów został przemożnie naznaczony przez koncepcję twórcy *Polski wieków średnich*. Zdaniem Adamusa ujęcia historyków krakowskich (zajmował go zresztą głównie Szujski, którego cenił, całkowicie lekceważył zaś Bobrzyńskiego) sprowadzały się w gruncie rzeczy do odwrócenia znaku wartości jego ocen. *Synteza Lelewela* — pisał — *żyje nadal w doktrynie szkoły krakowskiej, ale rzuca na nią światło, które zmienia optymizm historyczny w pesymizm*[26].

Poszukiwanie przez Adamusa syntezy Lelewela w dziełach Szujskiego inspirowała zapewne w dużym stopniu dość niezwykła sytuacja: choć jego pozycja w narodowym panteonie była niezagrożona, to od czasu Henryka Schmitta do jego interpretacji dziejów Polski bodaj żaden poważniejszy historyk nie nawiązywał. Co więcej, o ile wcześniej akcentowano szeroko walory ideowe jego poglądów, to od czasów odzyskania niepodległości traktowano je coraz częściej w sposób ambiwalentny. Natomiast powszechnie (choć rzadko otwarcie) zaczęto się odwoływać do tez wcześniej jednoznacznie potępianych konkurentów ze *szkoły krakowskiej*, choć nie skończyło się oskarżanie ich o narodową apostazję. W wydanej już po wojnie swej sztandarowej książce *Monarchizm i republikanizm w syntezie dziejów Polski* Adamus pisał o pragmatycznym wymiarze renesansu koncepcji *szkoły krakowskiej* w II Rzeczypospolitej, twierdząc, że *sanacja i polityka sanacyjna zrodziła się ze stańczykowskiej historii*[27]. Owo przeobrażenie się *optymizmu historycznego w pesymizm* łączył przy tym z rzekomą zamianą *przyrodzonego kierunku wolności*, która stanowiła oś syntezy Lelewela, w *przyrodzony kierunek anarchii* u Szujskiego, co miało generować uznawanie *monarchizmu* za jedyne, a zarazem niemożliwe do zastosowania remedium na problemy wewnętrzne Rzeczypospolitej[28].

Kategoriom *monarchizmu* i *republikanizmu* nie można odmówić wartości poznawczej, czy nawet pewnej przydatności typologicznej, ale też z pewnością nie należy im przypisywać charakteru najważniejszego wyznacznika *ogólnej syntezy* dziejów Polski. Wolno nawet podać w wątpliwość, czy opozycja tych pojęć określa najbardziej adekwatnie podstawę koncepcji samego Lelewela, czy być może

[26] J. Adamus, *O syntezach historycznych Szujskiego*, w: *Studia historyczne ku czci Stanisława* Kutrzeby, Kraków 1938, s. 11–12.

[27] Tenże, *Monarchizm i republikanizm w syntezie dziejów Polski*, Łódź 1961, s. 89.

[28] Tamże, s. 125, 131–136.

charakter konstytutywny ma w większym stopniu opozycja *gminowładztwa* i *arystokracji* (*możnowładztwa*), co — mam nadzieję — ukaże przekonująco niniejsza rozprawa. Tym bardziej można kwestionować twierdzenie, że opozycja ta miała fundamentalne znaczenie w syntezach historyków krakowskich. Ale w odniesieniu do nich Adamus popełnił błąd jeszcze bardziej zasadniczy: fundamentem syntezy Szujskiego (a w ślad za nim Bobrzyńskiego) było odrzucenie idei *przyrodzonej* determinanty dziejów, zanegowanie, że istnieje tego typu *constans* historii Polski, jaki u Lelewela stanowią wartości *gminowładcze*. Nie jest zatem prawdą, że dokonali oni jedynie odwrócenia znaku oceny, uznając admirowaną, republikańską istotę dziejów narodu za anarchiczną i godną potępienia. Charakterystyczny dla późnych prac Lelewela ideał dziejów jako kultywowania odwiecznych wartości, dopuszczający zmiany tylko w kwestiach wtórnych czy w zakresie powierzchownej ewolucji form, stanowił ewidentne zaprzeczenie historyzmu, a odrzucenie go było warunkiem koniecznym rozwoju polskiej historiografii[29]. Chcę zaznaczyć, że takie stwierdzenie nie oznacza bynajmniej odmowy uznania niewątpliwych zasług *Uwag nad dziejami Polski* jako historyka.

Jakakolwiek jednak byłaby ocena znaczenia koncepcji dziejów Lelewela dla rozwoju polskiej myśli historycznej XIX wieku, przekonanie, że dokonywane w 40-leciu PRL-u jej okrojone, zdeformowane interpretacje, obciążają konto historii historiografii i ciążą nad świadomością własnych korzeni wśród kolejnych pokoleń historyków, jest od niej niezależne. Przekonania tego nie należy uważać za ryczałtowe oskarżenie wszystkich, którzy wówczas na ten temat pisali. Nie można ignorować tego, że bliski związek tej problematyki ze sprawą legitymizacji władzy wykluczał możliwość otwartego wyrażenia zdecydowanie krytycznego stosunku do idei autora *Straconego obywatelstwa* czy podjęcia próby wykazania, że szereg poglądów przypisywano mu bezpodstawnie. Tym bardziej więc godne jest odnotowania, że niektórzy badacze potrafili uniknąć dogmatyzmu, przeciwstawić się oczekiwaniom władzy i w oparciu o swe erudycyjne kompetencje przedstawić szereg cennych obserwacji. Prócz cytowanych prac Serejskiego książką, której autorowi udało się zachować duży stopień niezależności poznawczej, była *Idea gminowładztwa w polskiej historiografii* Franciszka Bronowskiego; jej problematyka (podtytuł zapowiadał ukazanie *genezy i formowania się syntezy republikańskiej Lelewela*[30]) została jednak przedstawiona dalece niewyczerpująco.

Aby osiągnąć polityczne cele w oparciu o promocję poglądów Lelewela, nie można było pozwolić na jakiekolwiek wątpliwości w kwestii ich naukowego statusu (pomijając już w tym miejscu to, jak wiele poglądów przypisano mu bezzasadnie). Ci, którzy te cele stawiali, powtarzali przecież nieustannie zaklęcie o „nauko-

[29] Ze stanowiskiem Adamusa w tej kwestii polemizowałem obszernie w niepublikowanej rozprawie doktorskiej *Poglądy Józefa Szujskiego na dzieje Polski*, obronionej w 1998 roku (Archiwum UJ, s. 201–208).

[30] F. Bronowski, *Idea gminowładztwa w polskiej historiografii (Geneza i formowanie się syntezy republikańskiej J. Lelewela)*, Łódź 1969.

wości" swego światopoglądu. Nie było zatem możliwe poważne potraktowanie oceny Chałasińskiego, że *jako kapłan i kodyfikator wielkości Polski, Lelewel nie przedstawiał historii szlacheckiej Polski, taką jaką ona była*[31], to znaczy — niemożliwe było podjęcie badań, które by prowadziły do podważenia jego oceny bądź sprecyzowania, na ile jest trafna. Bowiem to, że ocena ta nie była bezprzedmiotowa, można było stwierdzić w prosty sposób, choćby konfrontując liczne apologetyczne wypowiedzi dziejopisa o roli szlachty z tym, co jako obowiązującą wykładnię głoszono aktualnie (podobny efekt przyniosłaby zresztą próba ich porównania z tezami nauki „burżuazyjnej"). Fakt taki, *naginającą fakty* gloryfikację, konstatował także Serejski, ale nie wyszedł poza to ogólnikowe sformułowanie (które nie przeszkadzało mu zresztą nazywać Lelewela *najwybitniejszym historykiem polskim*[32]), zaś w pracach innych autorów i na to nie było miejsca. W rezultacie sąd Chałasińskiego, głoszący przecież, że ktoś, komu nadawano rangę wielkiego historyka, ojca-założyciela „postępowej" historiografii w Polsce, mijał się zdecydowanie z empiryczną prawdą w bliżej nieokreślonym, ale istotnym zakresie, nie zainspirował szerszych badań historyków historiografii ani tym bardziej nie stał się tezą mającą prawo obywatelstwa w obrębie wiedzy dostępnej ogółowi uczonych.

Rozprawy poświęcone twórcy *Straconego obywatelstwa* stanowiły — ze względu na przydaną mu rangę punktu normatywnego z zakresie dziejów historiografii — lwią część dorobku tej dyscypliny, szczególnie do lat sześćdziesiątych, określając kierunek jej rozwoju jako całości. Toteż nad jej dzisiejszą kondycją w ogóle, a nie tylko nad stanem badań nad koncepcjami Lelewela, ciąży nadal przemożnie przeszłość: szereg konstytutywnych dla jej kształtu tez i kategorii nie jest co prawda funkcją marksistowskich dogmatów, ale w znacznym stopniu musiał być z nimi uzgodniony. Zbadanie tych uwarunkowań ukształtowania się charakteru naszej historii historiografii uważam za zadanie pilne, bez którego niemożliwe będzie poszerzenie jej ideowego spektrum. Sądzę, że książka niniejsza może spełnić w tym zakresie rolę przyczynku, choć w perspektywie jej celów rola ta może być traktowana jedynie jako cel uboczny. Podobnie jak ukazanie potężnego rozziewu między stworzonym w epoce PRL-u obrazem Lelewela jako historyka a tym, co rzeczywiście głosił i jakie były przesłanki jego interpretacji ojczystych dziejów.

Znakomitym przykładem swoistego paradoksu, polegającego na tym, że ustalenia, które w kontekście ograniczeń epoki stanowią niewątpliwe osiągnięcie, z czasem zaczynają oddziaływać negatywnie, są dokonania Mariana Serejskiego. Ten zasłużony współtwórca historii historiografii jako autonomicznej dyscypliny nauk historycznych w Polsce, opierający się partyjnym dogmatykom, autor najcenniejszych w dotychczasowej literaturze rozpraw na temat Lelewela, właśnie w oparciu o jego koncepcje wypracował kategorie, które bez wątpienia współtworzą

[31] J. Chałasiński, *Tworzenie legendy i naukowe zadania historii...*, s. 131 n.
[32] M.H. Serejski, *Joachim Lelewel...*, s. 9, 20.

gorset w dużym stopniu krępujący rozwój tych badań. Ich podstawą było charakterystyczne dla autora *Bolesława Śmiałego upadku* i całego nurtu w dobie romantyzmu rozumienie narodu, przeciwstawiające go państwu, w skrajnym przypadku prowadzące do uznawania ich za wykluczające się formy organizacji społeczeństwa[33]. W pracy wydanej w dwóch masowych edycjach w cenionej serii, popularyzującej najwybitniejsze osiągnięcia nauki, Serejski uczynił z tego przeciwstawienia kryterium typologiczne nurtów polskiej myśli historycznej, próbując systematycznie podporządkować tej antynomii całe jej dzieje od oświecenia po I wojnę światową[34]. Prowadziło to do daleko idących uproszczeń i zniekształceń, takich jak choćby rozciągnięcie tego schematu na koncepcje oświecenia, kiedy takie przeciwstawienie nie tylko nie było znane, ale pojęć państwa i narodu wręcz nie rozróżniano. Autor był tego świadomy, ale dokonał takiego zabiegu, założywszy rzekomą równoważność *kontrowersji „naród czy państwo"* oraz innej, dostrzeganej między *wolnością a autorytetem władzy*[35], którą istotnie należy uznać za centralny problem pojmowania przeszłości w tamtej epoce. Akcentowanie bezwzględnie antynomicznego charakteru par *naród — państwo* oraz *wolność — władza* zostało ogólnie zaaprobowane[36], oddziałując potężnie na całość badań nad historiografią nowożytną. Oparcie na tej dysjunkcji typologii poglądów na przeszłość Polski prowadziło do wątpliwych efektów, o czym świadczy choćby taka konfuzja, jak uznanie konserwatywnych historyków krakowskich za reprezentantów orientacji nie tylko „antywolnościowej", co jest „zwyczajnie" nieprawdziwe, ale także „antynarodowej", co jest już po prostu absurdalne[37].

[33] Pogląd Lelewela do tych krańcowych przypadków nie należał, reprezentował go zaś Zygmunt Krasiński, który odróżniał państwo i naród jako byty o różnej genezie i przynależące do różnych porządków, *sacrum* i *profanum*. Jedynie naród jest dziełem *kreacji Bożej*, gdy państwo jest tworem ludzkim; *wszystkie państwa na przekór narodowościom się tworzą, wszystkie państwa są rozćwiartowaniem jednej lub kilku narodowości na korzyść martwego ideału gabinetowego*. Jest to więc *targnięcie się przeciwko prawdzie Bożej* — i takim *świętokradztwem* był przypadek rozbiorów Polski (Z. Krasiński, *Przedświt* (*Wstęp*), w: *Pisma*, t. IV, Kraków 1912, s. 312–315).

[34] M.H. Serejski, *Naród a państwo w polskiej myśli historycznej*, Warszawa 1973, (II wyd. 1977).

[35] Tamże, s. 42.

[36] Dzieło to doczekało się chronologicznego „przedłużenia" w postaci pracy A. Wierzbickiego, *Naród — państwo w polskiej myśli historycznej dwudziestolecia międzywojennego*, Wrocław 1978.

[37] Antynomia *naród — państwo*, sugerując, że konserwatyści dokonali jednostronnej opcji na rzecz *państwa*, jak pisał Michał Jaskólski, *zubaża jednak doktrynę konserwatywną w jednym z najbardziej ciekawych elementów, który to element przez samych konserwatystów był traktowany ze szczególną uwagą* (M. Jaskólski, *Kaduceus polski. Myśl polityczna konserwatystów krakowskich 1866–1934*, Kraków 1990, s. 100). Oczywiście to nie antynomia Serejskiego uruchomiła zarzut antynarodowego stanowiska tego środowiska historyków; rozwijała go z niebywałym rozmachem już „tromtadracka" publicystyka, począwszy od epigonów powstania styczniowego (H. Słoczyński, *Z dziejów czarnej legendy krakowskiej historiografii konserwatywnej. Józef Szujski w opiniach współczesnych i potomnych*, „Kwartalnik Historyczny", R. CII, 1995, 3–4, s. 220–223). W tej kwestii Serejski zbliżył się jednak paradoksalnie do swej dawnej oponentki, Bobińskiej, która *szkołę krakowską* przeciwstawiała *warszawskiej* w oparciu o to, że ta ostatnia *dowodziła istnienia narodu pomimo upadku państwa*, co pośrednio oznacza, że ta pierwsza fakt *istnienia narodu* odrzuciła (C. Bobińska, *Wstęp* do: W. Smoleński, *Wybór pism*, Warszawa 1954, s. XXXVIII).

Za sprawą wskazanych przyczyn przez pierwsze dwa dziesięciolecia PRL-u o Lelewelu wypowiadano się powszechnie, choć z reguły oczywiście zdawkowo, a często wręcz w formie rytualnej. Zarazem na temat jego myśli historycznej powstały prace kompetentnych badaczy, zawierające niemało trafnych obserwacji, mimo to stan badań przedstawia się gorzej niż źle. Jest tak dlatego, że dopuszczalny zakres poszukiwań zamykał się w wąskim przedziale, a usankcjonowanie oporu przed skrajnym dogmatyzmem przez wypadki polityczne, tj. odwilż po październiku 1956, dalekie było przecież od likwidacji wszelkich ograniczeń. Niemożliwe było ujęcie dokonań bohatera niniejszej książki z perspektywy innej niż lewicowa, nie miały prawa obywatelstwa oceny otwarcie krytyczne. Oczywiście, sytuacja zmieniła się na tyle, że naruszenie tych granic nie narażało już na konsekwencje z rzędu najbardziej dotkliwych. Taka próba została też podjęta i warto poświęcić jej nieco uwagi, gdyż jej treść i reakcja partyjnych nadzorców stanowi dowód, że konstatacja o wąskim zakresie dozwolonych sądów na temat Lelewela nie jest przesadą.

W 1960 roku ukazał się artykuł Zofii Maresch, zatytułowany *Lelewel-statysta i nasze wychowanie polityczne*[38]. Zgodnie z tytułem nie odnosił się on bezpośrednio do dokonań bohatera jako historyka, niemniej zawierał obserwacje o kapitalnym znaczeniu także dla tej problematyki. Jego treść bez wątpienia inspirował fenomen trudny do pojęcia w racjonalnych kategoriach: uznawanie przez kolejne pokolenia za jednego z najważniejszych nauczycieli narodu kogoś, kto głosił idee i przedstawiał projekty tak bardzo oderwane od rzeczywistości, pogardzał kategorią interesu narodowego czy jawnie propagował postawy programowo odrzucające rozsądek w życiu publicznym, na przykład otwarcie zalecając krótkowzroczność i lekkomyślność jako najważniejsze cechy bojowników o niepodległość[39]. A na dodatek posługiwał się językiem pełnym mętnych pojęć, który służył maskowaniu *stałego konfliktu* między jego tezami — powstałymi przez rzutowanie własnych ideałów na historię — a *materiałem dowodowym*[40]. Odnosząc się do wielu kwestii istotnych dla przesłania dzieła Lelewela, w niezbyt obszernym tekście autorka nie mogła poddać ich wyczerpującej analizie i stworzyć pełnego wizerunku, niemniej jednak wymowa cytowanych wypowiedzi tworzyła dysonans w stosunku do tego, co funkcjonowało jako kanon. Łatwo można wyobrazić sobie odczucia tych, którzy propagowali poglądy autora *Uwag nad dziejami Polski* jako zakorzeniony w rodzimej tradycji przykład łączenia programu rewolucji społecznej z postawą naukową, gdy z jego opinii, które szeroko przytaczała autorka, wyłaniał się wizerunek skrajnego utopisty, a tam, gdzie winny znaleźć się rzeczo-

[38] Z. Maresch, *Lelewel-statysta i nasze wychowanie polityczne*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Wrocławskiego", Nauki Pedagogiczne i Psychologia IV, seria A, nr 25, 1960.

[39] Tamże, s. 199; autorka powołała się na: J. Lelewel, *Polska, dzieje...*, s. 271.

[40] Maresch bodaj jako jedyna z piszących o Lelewelu autorów uznała, że jego słynny, pełen niejasności i łamania gramatycznych reguł język był świadomie stosowanym narzędziem *w wypadkach, gdy wymowa faktów przeczy tezie wyjściowej* (tamże, s. 208–209).

we, wnikliwe analizy, pojawiały się mgliste, często fantastyczne i zgoła fatalistyczne uzasadnienia.

Autorka, odwołując się głównie do jego tekstów politycznych, do oceny wydarzeń ostatniego okresu, od schyłku Rzeczypospolitej po współczesność, pokazała, że przedstawiany tam obraz świata nie tylko nie miał nic wspólnego z tym, co w ówczesnym żargonie wyrażało pojęcie „światopoglądu naukowego", ale był daleki od wszelkiej racjonalności. W jego refleksjach wokół powstania listopadowego — pisała — *uderza mnogość słów, wyrażających konieczność zdeterminowaną przez jakąś bliżej nieokreśloną siłę wyższą, przy czym częstość występowania tego rodzaju zwrotów wzrasta w kontekstach najsłabiej udokumentowanych*[41]. Maresch udało się celnie zilustrować programowe ignorowanie militarnej przewagi wroga, przeświadczenie, że zwycięstwo zapewnia już tylko moralna wyższość sprawy (który to czynnik został wszakże w powstaniu sparaliżowany przez działania arystokracji, *fakcji dyplomatycznej*). Tworzyło to wręcz obraz zaklinania rzeczywistości i narzucało wrażenie, że istotnego wpływu na bieg historii nie mają siły ludzkie, w każdym razie pojęte jako wszelkiego rodzaju nagromadzone środki i umiejętności ich użycia, a o wszystkim rozstrzyga już to chrześcijańska Opatrzność[42], już to jakieś irracjonalne moce, które nieraz kojarzą się raczej z pogańskim fatum. Ludzkie działania miały dla uczonego głównie sens jako manifestacja szlachetnych dążeń i ofiarności, z czym wiąże się jego apoteoza męczeństwa, które stanowi środek realizacji mesjanicznego posłannictwa Polski[43]. Nie ma w tym miejscu możliwości pełniejszego omówienia tego odważnego i mądrego tekstu, a zasługuje on na to, tym bardziej że został skazany na zupełne zapomnienie. Wszakże w niniejszej książce próbowałem posuwać się niejednym z tropów wskazanych przez Zofię Maresch; w kwestii politycznych uwarunkowań koncepcji historii Lelewela inspiracje płynące ze skromnego artykułu nieznanej szerzej autorki przewyższają znaczenie książek autorów uważanych powszechnie za wybitnych.

Sens tego wystąpienia ukazuje reakcja obrońcy czystości zadekretowanego przez partię kultu, Józefa Dutkiewicza. Do przedstawionej przez niepokorną autorkę egzemplifikacji wcale się on nie odnosił, zaś jej artykuł usiłował dezawuować, sytuując go w kompromitującym wedle obowiązujących standardów kontekście publicystyki stańczyków oraz *Myśli narodowej* z lat międzywojennych[44]. Zarazem powtarzał wyświechtane formułki, głoszące, że Lelewel także współcześnie powinien być *wzorem* za sprawą swego *racjonalizmu* oraz *patriotyzmu*, który wcale

[41] Tamże, s. 197.

[42] Autorka odwołała się m.in. do wyrażonej przez dziejopisa wiary, że poparcie przez *Gieniusza Słowiańskiego* pierwiastka państwowo-imperialnego, upostaciowanego w *caryzmie*, byłoby *go zhańbiło w obliczu narodów i nie uszło bezkarnie przed mieczem Boskiej sprawiedliwości, kierującej losami świata* (Z. Maresch, *Lelewel-statysta...*, s. X; J. Lelewel, *Polska, dzieje...*, s. 302.

[43] Z. Maresch, *Lelewel-statysta...*, s. 214–215.

[44] J. Dutkiewicz, *Lelewel a nasze wychowanie polityczne*, „Kwartalnik Historyczny", R. LXVIII, 1961, 4, s. 999.

nie był *mesjanistyczny*, jak twierdziła Maresch, *a właśnie nowoczesny, dostrzegający masy, prawa rozwojowe, postęp prawdziwy w „stosunkach towarzyskich"*[45]. Poziom i styl tej polemiki dobrze ilustruje to, jak autor potraktował ukazanie permanentnego odrzucania przez dziejopisa rozumowania w kategoriach racji stanu. Dutkiewicz „rozprawił się" z tą krytyką, dowodząc, że był to termin powszechny w międzywojennej ideologii nacjonalistycznej, kiedy to *w myśl tej racji stanu domagano się, by Polska miała kolonie. Czy mamy zarzucać Lelewelowi, że tego nie uważał za celowe?* — pytał[46]. Tworzy to więc także zarys nieodpartej logiki: oto posługiwanie się pewnym pojęciem w celach zasługujących na dezaprobatę nie tylko wystarcza, by uznać konieczność wyrugowania go z języka, ale też taka restrykcja winna obowiązywać z mocą wsteczną, odnosząc się do epoki o wiek wcześniejszej.

Śmiały głos niezależnej uczonej został więc potępiony i skazany na niebyt, utonął zresztą od razu w powodzi peanów, jaką przyniosły obchody setnej rocznicy śmierci Lelewela. I trudno byłoby utrzymywać, że poza taki ton akademijnego uwielbienia polskiej historiografii udało się wtedy wykroczyć. Sesja Instytutu Historii PAN poświęcona dziejopisowi z tej okazji nie przyniosła bowiem ani wystąpień odkrywczych, ani też potwierdzających zasadność formułek od lat na jego temat wypowiadanych. Jako *nie najszczęśliwszą w swych efektach* określi ją pokrótce Bogusław Leśnodorski, przekonany, że stracona została okazja (zwłaszcza, że nowe możliwości stworzyło jego zdaniem opublikowanie pism metodologicznych Lelewela), *aby przerwać „zmowę" ogólnikowego i szkodliwego kultu „narodowych świętych", jak i „zmowę", że myśli Lelewela stanowią — nie ubliżając zresztą znaczeniu historii nauki — tylko dokument minionej bez reszty epoki i zbiór niektórych, może jeszcze godnych użycia cytat*[47]. Taka ocena dotychczasowej literatury przedmiotu, którą przedstawił historyk przekonany tak o wielkości Lelewela, jak i o zachowaniu aktualności i zdolności inspirowania przez jego dzieła, jest bardzo znamienna.

Trudno się domyślić, czy pisząc o *szkodliwym kulcie „narodowych świętych"*, autor miał na uwadze powstałą wtedy książkę Stefana Kieniewicza *Samotnik brukselski*, wydaną po latach pod innym tytułem w poszerzonej wersji[48], która taką kanonizację bohatera przeprowadziła. Z perspektywy historyka historiografii jej znaczenie pozornie może się wydawać niewielkie, skoro autor w zasadzie nie podjął bardziej systematycznie problematyki dokonań i przekonań Lelewela jako historyka, przywołując sprawy związane z tą sferą jego aktywności raczej zdawkowo. W istocie jest ona ważna, przynajmniej o tyle, że wieńcząc proces narzucania literaturze na jego temat wymiaru hagiograficznego, tworzyła trudne do przebycia bariery dla tych, którzy potencjalnie chcieliby podjąć próbę zmierzenia się

[45] Tamże, s. 1002.

[46] Tamże.

[47] B. Leśnodorski, *Lelewel nam współczesny*, w tegoż: *Historia i współczesność*, Warszawa 1967, s. 71–72.

[48] S. Kieniewicz, *Samotnik brukselski*, Warszawa 1960; tenże, *Joachim Lelewel*, Warszawa 1990.

także i z tą problematyką. A jest to hagiografia bojownika-patrioty w stylu iście romantycznym; autor stosował bowiem kryteria romantyzmu politycznego, wedle których liczyły się szczytne cele i dobre intencje, niezłomne dążenie do nich, gotowość do poświęceń, a nie realne dokonania. Przyjęta konwencja wykluczała refleksję wokół zdolności bohatera do pełnienia funkcji przywódcy politycznego, do właściwej oceny sytuacji i podejmowania adekwatnych środków czy jego rzeczywistego wkładu w kształtowanie programu społecznego polskiej demokracji. Ponadto eliminowała także drugą, dobrze poświadczoną, „ciemną" stronę jego motywacji: pretensje do reputacji nieomylnego mędrca i żądzę przewodzenia oraz towarzyszące temu małostkowość i intryganctwo. Konwencja ta oznaczała rezygnację z podejścia analitycznego, kategoryczny ton wątpliwych ocen i przywoływanie wszystkiego, co bohatera mogło otoczyć aureolą (znamienny jest tu detaliczny i rozbudowany na wiele stronic opis pieszej wędrówki przez Francję, połączony z odbieraniem hołdów gromadzącego się wszędzie ludu[49]).

Uznanie książki Kieniewicza za hagiografię może być potraktowane jako zarzut, ale jest tak nie dlatego, bym sądził, iż na tego typu ujęcie nie ma miejsca w literaturze historycznej, ani nawet dlatego, bym uważał, że nie powinni się nim parać zawodowi historycy. Chodzi o to, że autor, cytując źródła i zaopatrując dzieło w bibliografię, zestawienie chronologiczne i indeks osobowy, upozował je na to, czym ono absolutnie nie jest. Taki naukowy sztafaż zobowiązuje do przestrzegania pewnych reguł, tymczasem Kieniewicz nie tylko upraszcza ogromnie złożoną problematykę, ale deformuje wizerunek bohatera, posługując się niemożliwymi do zaakceptowania chwytami. Dobrym przykładem są partie służące ukryciu jego zgoła fantastycznych wyobrażeń o rzeczywistości politycznej, a zarazem zdjęciu z niego odpowiedzialności za konsekwencje działań podejmowanych na tej podstawie. Czytelnik nie dowiaduje się więc o jego roli *spiritus movens* nieodpowiedzialnej i tragicznej wyprawy Zaliwskiego (autor, zasadniczo apologeta konspiracji i powstań, nie wątpił, że akurat to przedsięwzięcie było *w najwyższym stopniu lekkomyślne i świadczyło o braku rozeznania o możliwościach kraju*[50], choć w tej pracy unikał takich sformułowań). Wina miała ewidentnie spadać na jej dowódcę, którego Kieniewicz nazwał *intrygantem i blagierem*, podkreślając też, że *kierunek imprezy wymknął się z ręki* Lelewela[51] (tak jakby były szanse, że w przeciwnym razie jej wynik mógłby być inny). Tymczasem według planu uczonego i przywódcy *Zemsty Ludu* w jednej osobie powstańcy mieli pokonać wszystkich trzech zaborców naraz i ten właśnie fakt apologeta ukrył z premedytacją. Nawet bowiem

[49] Tenże, *Joachim Lelewel*, s. 87–93.

[50] Tenże, *Historia Polski*, Warszawa 1996, s. 151. Warto tu odnotować, że Lelewel osobiście zapewniał wyruszających do walki partyzantów, iż zostaną wsparci przez rewolucje we Francji, Niemczech i Szwajcarii (A.F. Grabski, *Joachim Lelewel (1786–1861). Działacz i uczony*, w: *Lelewel. W dwusetną rocznicę urodzin. Katalog wystawy Zamku Królewskiego w Warszawie*, Warszawa 1986, s. 31).

[51] S. Kieniewicz, *Joachim Lelewel*, s. 83–84.

po klęsce i ujawnieniu się tragicznych skutków zamierzenia, co jak widać, niczego Lelewela nie nauczyło, pisał on: *Pojęcie moje jest takie, że naród polski inaczej podźwignąć się nie może, chyba na miejscu własnymi siłami, im więcej masa będzie poruszona, tym lepiej, tym skuteczniej, tym gwałtowniej. Nie licząc na żadną pomoc. Jedynie przez dissolucję Rosji i poszarpanie Prus i Austrii, a to w jednym czasie*[52]. Kieniewicz nie zawahał się dokonać amputacji tej deklaracji, usuwając ostatnie zdanie, a tym samym eliminując świadectwo iście dziecinnych wyobrażeń bohatera o realnej polityce. Co więcej, sugerował, że reprezentował on pod tym względem stanowisko umiarkowane, wręcz realistyczne, dodając *ad hoc* informację, iż odrzucił on postawy bardziej skrajne[53].

Postać *Samotnika brukselskiego*, świętego-męczennika idei narodowej i postępu społecznego, Kieniewicz wpisał w czarno-białą rzeczywistość. Zawarty w książce obraz dylematów, które absorbowały drugą stronę politycznego spektrum, dobrze streszcza zdanie: *prawica bała się własnego cienia i odkładała na nieokreślone lata samą myśl o powstaniu zbrojnym*[54]. Gdy z kolei wypadało wreszcie sprowadzić do jakiegoś konkretu ogólnikowe peany o zasługach bohatera, okazywało się, że muszą wystarczać stwierdzenia w typie tego, iż właśnie z kręgów mu bliskich *czerpano zarówno nienawiść do ugody z zaborcą, jak i pogardę dla przywilejów społecznych.* Oraz że *Pieśń Ehrenberga „O cześć wam, panowie magnaci" zrodziła się w tym środowisku"*[55]. Jeśli zaś pojawiał się jakiś element rezerwy w stosunku do postawy Lelewela, to w postaci fraz typu: *odcinał od narodu „jako wrzód zgangrenowany" tylko magnaterię, wierzył, że uda mu się przekonać resztę szlachty do ofiar na rzecz ludu*[56]. Warto to mieć na uwadze, gdyż tego typu poglądy kształtowały treść wyobrażeń o epoce w ogóle oraz na temat patriarchy polskiej demokracji w podręcznikach szkolnych. A trudno przecież wątpić, że taka lekcja określała w znaczącym stopniu nastawienie przyszłych badaczy tej problematyki, w których pracach określenie *Samotnik brukselski* funkcjonowało jako ogólnie zrozumiały zamiennik nazwiska dziejopisa.

Niesłychanie pouczające w kwestii praktyk historiografii PRL-u — zwłaszcza że dotyczy to przecież historyka, który ma na swym koncie niewątpliwe osiągnięcia — jest przedstawienie przez Kieniewicza okoliczności uprowadzenia Lelewela z Brukseli, które przyspieszyło jego śmierć. Było to związane ze sprawą pogodzenia się uczonego z Kościołem katolickim, czemu usiłowali zapobiec ludzie z kręgów lewicowych, czy też masoneria. Autor przedstawił całą rzecz w perspektywie perfidnej intrygi belgijskich księży, skierowanej przeciw suwerenności duchowej schorowanego i gasnącego człowieka, który przez całe życie *wo-*

[52] J. Lelewel, *Listy emigracyjne*, wyd. i wstęp H. Więckowska, t. I, Kraków 1948, s. 240.
[53] S. Kieniewicz, *Joachim Lelewel*, s. 155.
[54] Tamże, s. 164.
[55] Tamże, s. 166.
[56] Tamże, s. 179.

jując z Kościołem, praktykował zarazem moralność chrześcijańską, a któremu nie pozwolono na *wytrwanie w tej pozycji do końca*. Kieniewicz wiedział o bezsilnym oporze starca przeciw idei przewiezienia go do Paryża, nie mógł też mieć wątpliwości ani co do faktu, że przyspieszyło to jego śmierć (stało się to w dwa dni po przybyciu), ani co do intencji autorów zamachu, usprawiedliwiał mimo to ich wyczyn, pisząc, że udało się im *wyrwać uczonego spod niebezpiecznego wpływu*[57].

Wbrew powadze niepodważalnego, napisanego własną ręką Lelewela świadectwa autor uznał, że gdy *katolicy brukselscy krzątali się około* [jego] *publicznego pojednania z Bogiem*, jemu sprawa ta, *jak się wydaje była dość obojętna*. Takie postawienie problemu, zwłaszcza w kontekście dalszych wywodów, sugeruje, że w jego wolę nawrócenia się można co najmniej wątpić. Autor pisał bowiem, że *sfery kościelne nie poniechały rzecz jasna, prób anektowania dla siebie człowieka, który z nimi wojował za życia*, a za element tych oburzających działań uznawał ogłoszenie, że zmarły *wykazywał gotowość do pojednania z Bogiem*. Co więcej, ujawniając godną prawdziwego marksisty wrażliwość na ludzkie potrzeby religijne, napisał też, że *ziemskie te spory o jego przynależność ideową bawiłyby zapewne Lelewela, gdyby mógł jeszcze obserwować je na tym świecie*[58]. Sprawy miały się zaś tak, że jeśli był jakiś spór, to w żadnym razie nie Kościół go wywołał, a pozostawione przez bohatera świadectwo przesądza o jego wyniku. Niedługo przed śmiercią uczony napisał: *Nie wiem, jaki będzie mój koniec, czy zostanę pokrzepiony pociechami religii, czy ich będę pozbawiony. Ale oświadczam, że urodzony i wychowany w Kościele rzymskokatolickim byłem i jestem wierny temu Kościołowi z wolnością mego sumienia*[59]. Ujawniona tu wątpliwość wyraża być może dramatyzm ostatnich dni Lelewela; być może nieopatrzoną datą kartkę-testament, z której pochodzą te zdania, napisał już po przybyciu „przyjaciół" do Brukseli, kiedy zorientował się w ich zamiarach bądź też po przewiezieniu do Paryża[60].

Książka Kieniewicza określa swoisty szczyt kultu Lelewela w historiografii PRL-u, jednak oznaki przesilenia nie od razu stały się dobrze widoczne. Z perspektywy czasu najłatwiej je ukazać poprzez koleje projektu wydania jego dorobku. W 1954 roku w Instytucie Historii Polskiej Akademii Nauk zapadła decyzja o podjęciu edycji całej twórczości uczonego, która — jak zdecydował Komitet Redakcyjny — tylko *w pierwszej kolejności* miała objąć *podstawowe* dzieła, w ilo-

[57] Tamże, s. 235. Na czym polegało wzmiankowane *niebezpieczeństwo*, autor nie sprecyzował.

[58] S. Kieniewicz, *Joachim Lelewel*, s. 235, 237.

[59] J. Lelewel, *Polska, dzieje...*, s. 632.

[60] Ignacy Chrzanowski, który jako jeden z niewielu zwrócił uwagę na szokujące okoliczności śmierci Lelewela, pisał: *dwa cerbery masońskie pilnowały, aby choć na chwilę nie został sam na sam z księdzem, i pomimo oporu chorego starca przetransportowały go...* (I. Chrzanowski, *Joachim Lelewel*, s. 56). Przeciw twierdzeniu, że akcja uprowadzenia Lelewela miała zapobiec jego pojednaniu z Kościołem, oponował Grabski, sugerując, że chodziło o zawładnięcie jego papierami (A.F. Grabski, *Joachim Lelewel (1786–1861)...*, s. 46).

ści oszacowanej na 30 tomów, nie licząc spuścizny epistolograficznej[61]. Skala ta poświadczała — co i bez tego było oczywiste — polityczne umocowanie przedsięwzięcia. Nie podejmując się w tym miejscu próby oceny, jak ewolucja systemu komunistycznego wpływała na zmianę obrazu dokonań autora *Straconego obywatelstwa* oraz zadań propagandowych, jakie łączono z jego twórczością (jest to bez wątpienia zagadnienie godne szczegółowych badań), należy zauważyć, że w każdym razie jego pozycja w partyjnym panteonie pozostała wysoka, a liberalizacja kursu politycznego nie wpłynęła na rozmach edycji, która miała umocnić jego status. Mocnej wymowy nabiera przeto fakt, że jej projektowany zakres został ostatecznie zrealizowany tylko w małej części, a przy tym nie objął prac tak ważnych, jak *Uwagi nad dziejami Polski* i wydanej sto lat wcześniej w 4 tomach *Polski wieków średnich*. Taki obrót sprawy może mieć dwojakie wyjaśnienie: po pierwsze, władza mogła pojąć, że w istocie Lelewel nie jest jej (na aktualnym etapie) aż tak bardzo potrzebny czy nawet może z pewnych względów zawadzać. Po drugie — zrozumiano, że wydanie to wcale nie umocni, ale podważy reputację uczonego, a tym samym poniekąd skompromituje tak mocno w jego kult zaangażowanego partyjnego mecenasa. Ta ostatnia supozycja wymaga założenia, że dopiero podjęcie pracy nad edycją uświadomiło w pewnym stopniu badaczom w niej uczestniczącym, jak bardzo różne od oczekiwań tezy głosił on w istocie, że wcześniej orientowano się w tym słabo.

W moim przekonaniu faktem było jedno i drugie, a więc i przyczyna wycofania się chyłkiem z przedsięwzięcia była zapewne dwojaka. Przy względnej znajomości prac Lelewela staje się oczywiste, że zakres i waga spraw, które przeczyły forsowanemu obrazowi uczonego jako tego, który jest godny naśladowania ze względu na ideały społeczne oraz racjonalne podejście do materii dziejów, są na tyle duże, że upowszechnianie znajomości jego prac nie mogło służyć podtrzymywaniu kultu. Gdyby więc w kręgu zaangażowanych w edycję badaczy taka wiedza istniała wcześniej, to trudno sobie wyobrazić takie jej zaprogramowanie (chyba żeby przyjąć, że kierowali się wallenrodyczną ideą kompromitowania propagandy reżimu). A jeśliby dopuścić możliwość, że stanęli oni wobec decyzji władzy, której konsekwencji byli świadomi, ale bali się jej przeciwstawić, to przynajmniej należałoby oczekiwać rewizji planu edycji w miarę postępów odwilży, kiedy nie byłoby już specjalnie trudne przekonanie władzy o istotnych brakach jej idola. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na wstępną deklarację Komitetu Redakcyjnego, iż wydanie dzieł Lelewela spełni *od dawna wyrażane pragnienia i nadzieje polskich historyków*. Miała się ona okazać wyrazem niesłychanie naiwnej wiary, skoro trudno dopatrzyć się jej rezultatów w postaci odwołań do ustaleń bądź ocen dziejopisa. W swym przekonaniu nie piszę tu o czymś, co mogło stać

[61] Komitet Redakcyjny, *Przedmowa* do: J. Lelewel, *Dzieła*, t. I, Warszawa 1964, s. VI. Przytoczona informacja jest zapewne nieprecyzyjna, bowiem całość dorobku Lelewela z całą pewnością nie przekraczała 30 tomów w rozmiarach, jakie się ukazywały.

się widoczne dopiero z perspektywy czasu; względna znajomość jego poglądów i metod taką możliwość musiała wykluczać z góry. Trudno ponadto uznać za przypadek, że nie wydano właśnie tej części spuścizny, która w największym stopniu przeczyła obrazowi uczonego, uważanego za wiecznie żywy wzór dla kolejnych pokoleń historyków, którzy winni powtarzać akt strzelisty: *my z niego wszyscy*[62].

Przerwanie edycji dzieł Lelewela wydaje się być oznaką podważenia jego miejsca w ramach działań zmierzających do legitymizacji reżimu, który w wyniku ewolucji systemu poszukiwał jej nowych podstaw. Problem związanej z tym reorientacji urzędowej historiografii dostrzegł Henryk Wereszycki, który uznał za jej przejaw próbę rehabilitacji tzw. *szkoły krakowskiej*, zauważoną w związku z poświęconą jej sesją naukową w 1969 roku. W okresie napięcia porewolucyjnego — twierdził uczony — historiografia ta odwoływała się do innych ideałów niż w okresie aktualnej stabilizacji systemu, kiedy to łatwo jest *pisać o polityce historyków stańczykowskich lojalnych wobec władzy*[63]. Zgodnie z tą trudną do podważenia logiką można przyjąć, że egalitarny i anarchiczny wymiar idei Lelewela spowodował wtedy utratę ich propagandowej przydatności, a nawet uznanie ich za potencjalnie szkodliwe, chociaż inne ich aspekty, antykatolicyzm czy antyokcydentalizm, oczywiście były nadal dla władzy cenne. Trudno przesądzać, czy Wereszycki opierał się tylko na takiej logice oraz na obserwacji diametralnej zmiany poglądów przez reprezentantów oficjalnej „nauki", takich jak Bobińska, za którymi podążali naśladowcy, czy też za jego spostrzeżeniami stały jakieś informacje o kulisach owej konferencji. Trafność jego oceny wspiera w każdym razie świadectwo ze sfer najwyższych, bowiem sam Władysław Gomułka był przekonany o potencjalnie korzystnym oddziaływaniu syntezy Szujskiego na anarchiczne skłonności Polaków. Wyraz tej wiary jest wprawdzie zawarty w liście do członków KC PZPR z 1971 roku[64], który napisał pozbawiony już wtedy funkcji, były I sekretarz, jest jednak co najmniej prawdopodobne, że już wcześniej wygłaszał on tę refleksję, przekazaną następnie zaufanym, partyjnym historykom.

Choć więc zadekretowany w Otwocku kult Lelewela nie został odwołany, a ton obchodów setnej rocznicy jego śmierci wydawał się go aktualizować, to bardziej krytyczny stosunek do niego przestał być już wtedy równoznaczny z opozycją wobec władzy. Nie znaczy to jednak, że zajęcie takiego stanowiska nie wymagało odwagi, tyle że potrzebna była odwaga o charakterze intelektualnym: należało przeciwstawić się naukowemu autorytetowi Kieniewicza i szeregu zasłużonych historyków, którzy licytowali się w pochwałach Lelewela przy okazji wspomnianej rocznicy. W tej sytuacji nie można nie docenić znaczenia książki Bogusława

---

[62] Słynne słowa Zygmunta Krasińskiego o Mickiewiczu uważał za właściwe odnosić do Lelewela Chrzanowski (*Joachim Lelewel*, s. 80).

[63] H. Wereszycki, [głos w dyskusji] w: *Spór o historyczną szkołę krakowską*, red. C. Bobińska i J. Wyrozumski, Kraków 1972, s. 301–303.

[64] *Gomułka i inni. Dokumenty z archiwum KC, 1948–1982*, wstęp, wprowadzenie i przypisy J. Andrzejewski, Londyn 1987, s. 227.

Cyglera na temat działalności polityczno-społecznej uczonego na emigracji. Choć dotyczyła ona tego zakresu jego aktywności, który od dawna był przedmiotem krytycznych ocen[65], to odbiegała zdecydowanie od standardu narzuconego w poprzednim okresie. Jeśli bowiem nawet polityczno-przywódczych dokonań Lelewela i wcześniej rzadko próbowano bronić (wymagało to zresztą nie lada samozaparcia), to regułą było ograniczanie się do zdawkowych wzmianek, przedstawianych w relatywizującym kontekście. Tymczasem książka Cyglera, choć oceny ferował on bardzo ostrożnie, prezentowała dane, które (czasem, jak wolno sądzić, wbrew intencjom autora), obnażały kompletną nieudolność działań bohatera, jego zagubienie w wirze wydarzeń, niezdolność sformułowania sensownych myśli programowych, skupienie aktywności na zawziętych sporach o błahe sprawy oraz skłonność do intryg. Autor uznał więc na przykład słuszność twierdzenia, że jego działania po przybyciu do Francji przyczyniły się zasadniczo do rozbicia politycznego emigracji i wprowadzały *ducha partii* oraz potwierdzał stawiane mu zarzuty, że pieniądze ofiarowane przez francuski komitet solidarności z Polską na potrzeby emigrantów wykorzystywał do zdobywania zwolenników politycznych[66]. Książka pokazała także, że wbrew potocznym opiniom Lelewel nie należał wcale do tych, którzy wyznaczali kierunek powstających wówczas koncepcji reformatorskich. Cygler pisał, że uwagi twórcy *Straconego obywatelstwa stanu kmiecego* w kwestii agrarnej były mgliste i nierealistyczne, a założenie nienaruszalności gruntów dworskich oznaczało brak możliwości rozwiązania problemu bezrolnych[67]. Lelewel — oceniał autor — *mimo dawnych marzeń, by nie tylko pisać historię, ale ją także kształtować, wykazywał bezradność i niezdecydowanie wobec biegu historycznych wydarzeń, lękał się brania na siebie zbyt wielkiej odpowiedzialności*[68].

Już po przełomie politycznym 1989 roku ukazała się druga książka Cyglera, poświęcona *poglądom Joachima Lelewela na religię i rolę Kościoła łacińskiego w dziejach*. Jej znaczenie wynika przede wszystkim z podjęcia tematu, które *ipso*

[65] Nie mniej krytycznie oceniano na ogół także postawę Lelewela w czasie powstania; na temat jego działalności politycznej pisali szerzej: L. Gadon, *Emigracja polska*, Kraków 1901, t. 1–3; A. Śliwiński, *Joachim Lelewel. Zarys biograficzny lata 1786–1831*, Warszawa 1918; por. także A. Lewak, *Czasy Wielkiej Emigracji*, w: *Polska, jej dzieje i kultura*. Nawet w hagiografii autorstwa Kieniewicza można przeczytać o *braku decyzji i chwiejności* bohatera (S. Kieniewicz, *Joachim Lelewel*, s. 178). Na prawach szczególnych — ze względu na osobisty udział autora w opisywanych sprawach — warto też zwrócić uwagę na klasyczne dzieło M. Mochnackiego, *Powstanie narodu polskiego w roku 1830 i 1831*.

[66] B. Cygler, *Działalność polityczno-społeczna Joachima Lelewela na emigracji w latach 1831–1861*, Gdańsk 1969, s. 38, 43. O tych sprawach pisał wcześniej L. Gadon, *Emigracja polska*, Kraków 1901, t. 1, s. 132–133; t. 2, s. 172–173.

[67] Lelewel *łudził się, że stosunki między szlachtą i chłopami da się ułożyć na zasadzie dobrowolnej umowy stron, poprzez uświadomienie i perswazję* (B. Cygler, *Działalność polityczno-społeczna...*, s. 98, por. s. 172).

[68] B. Cygler, *Działalność polityczno-społeczna...*, s. 239.

facto przesądziło o zdezawuowaniu pewnych opinii głoszonych dawniej w tej kwestii. Szersze zobrazowanie problemu musiało bowiem pokazać zarówno fakt, że sprawy religii nie miały dla bohatera znaczenia jedynie podrzędnego (jak to wynikało z większości wcześniejszych opracowań), jak też to, że formuły o *bezwzględnej* i *wojującej świeckości* wypaczają jego postawę w sposób rażący. Autor odnotował także to, czego wcześniej bodaj nikomu nie udało się zauważyć: fakt, że Lelewel odwoływał się do idei *pierwotnego objawienia*. Nie potrafił jednak dostrzec jej znaczenia dla koncepcji dziejów, rozwijanej w jego późnych dziełach, tego, że uznawał on zasady swego słynnego *gminowładztwa* za dziedzictwo owej inicjalnej prawdy[69]. Wyraźny brak bliższej znajomości jego dzieł historycznych wpłynął zresztą także na inne twierdzenia autora; na przykład na powtórzenie tezy, iż odrzucił on rzekomo chrześcijański prowidencjalizm *zgodnie z poglądami deistycznymi* (jak z tekstu wynika, trwale, a nie tylko we wcześniejszym okresie). Cygler przekonywał przy tym, że Lelewel wprawdzie *parokrotnie powoływał się na Opatrzność*, ale czynił to jedynie w *prywatnej korespondencji, lecz nie w pracach naukowych*, co jest całkowicie nieprawdziwe[70].

W 1983 roku Andrzej F. Grabski wydał obszerną rozprawę[71], poświęconą syntezie dziejów Polski Lelewela, drugie po broszurze Serejskiego sprzed 30 lat dzieło na ten temat. Była to próba rewaloryzacji interpretacji poglądów dziejopisa, łącząca podstawy jego ideologii już nie z koncepcją walki klas, a z demokratycznym solidaryzmem. Nie można zaprzeczyć, że są to bardziej adekwatne ramy jego dzieła, ale też nie sposób zauważyć, że odpowiadało to w pełni linii partii po roku 1970, a zwłaszcza próbom legitymizacji jej władzy po 1980 roku[72]. Ale ta w gruncie rzeczy uzasadniona zmiana optyki nie oznaczała bynajmniej rezygnacji z manipulowania materią pisarstwa historycznego bohatera. Autor przeprowadził zabieg analogiczny do tego, który dokonała Assorodobraj, przyjmując założenie zasadniczej ciągłości poglądów Lelewela. Stwierdzenie, że formowania się jego syntezy dopełniły *Uwagi nad dziejami Polski i ludu jej*, byłoby generalnie słuszne, gdyby towarzyszyło mu wskazanie daty polskiej edycji (rok 1855), kiedy dziejopis wprowadził radykalne zmiany w stosunku do wcześniejszej wersji francuskiej (1844), zaś autor podał rok, w którym prawdopodobnie powstała ta właśnie wersja (1836). Co więcej, stwierdził, nie przedstawiając żadnego dowodu, iż ze względu na cenzurę w jego dziełach wydanych przed powstaniem nie pojawiły się pewne istotne tezy (nie określił jakie), natomiast miały się one znaleźć w tek-

[69] Tenże, *...Z wolnością mego sumienia. Poglądy Joachima Lelewela na religię i rolę Kościoła łacińskiego w dziejach*, Gdańsk 1992, s. 75–77.

[70] Tamże, s. 79–80. Nieprawdziwość tego twierdzenia udokumentuję w drugim rozdziale książki.

[71] A.F. Grabski, *Joachima Lelewela koncepcja dziejów Polski*, w: *Perspektywy przeszłości*, Lublin 1983, s. 133–220.

[72] Tom został skierowany do druku w marcu 1981 roku (*Perspektywy przeszłości*, s. 12). Kilka lat później Grabski uznał nawet, że *lelewelowska idea braterstwa była antytezą marksowskiej idei walki klas, chociaż i ona miała ostrze rewolucyjne* (A.F. Grabski, *Joachim Lelewel (1786–1861)...*, s. 43).

stach wtedy niewydanych[73]. Sugerowało to powstanie koncepcji *gminowładczej* w nieokreślonej bliżej, wczesnej fazie jego dziejopisarstwa (fakt jej genezy dopiero w latach czterdziestych wykażę szczegółowo w czwartym rozdziale pracy). To z kolei stworzyło podstawę do doszukiwania się jej wpływu na wystąpienia ideologów demokratycznych niemal od początku popowstaniowej emigracji[74].

Przedstawiony zabieg pozwolił Grabskiemu ominąć skomplikowany i wymagający wielkiego trudu problem ustalenia ewolucji poglądów historycznych Lelewela. Ale przede wszystkim na jego podstawie autor przyznał sobie prawo swobody tworzenia ich obrazu jego interpretacji dziejów Polski w oparciu o wypowiedzi czerpane z prac z różnych okresów i opierających się na różnych, sprzecznych podstawach, tworząc w ten sposób swoisty kolaż. Uznał więc, iż *koncepcja gminowładztwa* stanowiła dla uczonego *podstawę całokształtu polskiego procesu dziejowego i główną determinantę jego historycznej indywidualności*, a zarazem *kryterium wartościujące* i *podstawowe założenie jego poglądu na świat*, ale nie próbował ukazać, co to w istocie znaczyło. Sens ten zarysował się bowiem w późniejszych tekstach i uzupełnieniach, które dziejopis dodawał do prac dawniejszych, co Grabski zasadniczo zignorował. Oznaczało to w rezultacie pominięcie szeregu twierdzeń i opinii stanowiących sam rdzeń jego późnej syntezy dziejów narodowych. I tak nie dostrzegł on jej ontologicznego fundamentu w postaci idei *pierwotnego objawienia* oraz z tym związanej i z taką determinacją przez Lelewela głoszonej tezy o monoteizmie Słowian. Natomiast koncepcję etnogenezy tego ludu autor przedstawił tak, że z pewnością nikt, kto nie znał skądinąd jej treści, nie mógł go na tej podstawie zrozumieć. Opierając się na stwierdzeniu, że dziejopis próbował *łączyć Słowian z dawnymi Geto-Dakami i uważał ich za odwiecznych mieszkańców ziem polskich*[75], nie sposób się domyślić, iż to *łączenie Słowian z dawnymi Geto-Dakami* oznaczało po prostu, że były to dlań różne nazwy tego samego ludu. Nie lepiej przedstawia się rzetelność tej prezentacji wobec faktu, że Lelewel pisał wielokrotnie, iż *Dakowie-Słowianie* wyemigrowali za Karpaty po podboju Dacji przez Trajana (choć twierdził też, że początki ich osadniczej penetracji na tym terenie były wcześniejsze).

Lista takich pominięć i zniekształceń byłaby bardzo długa i nie sposób ich tutaj wymienić. Ale jeśliby nawet uznać, że dokonana przez Grabskiego prezentacja interpretacji dziejów Polski Lelewela nie wypacza istotnie tego, co uczony napisał przed powstaniem w *Dziejach potocznych* i kilka lat później w pierwszej wersji *Uwag*[76], to całkowicie zostało pominięte to, co zmienił później. Cytowana konstatacja, że późniejsze prace nie przyniosły istotnych zmian, skłania do zadania pytania, czy autor okazał się aż tak niestaranny, czy po prostu kłamał, skoro edycje dzieł uczonego, do których się odwoływał, zawierały szereg dodanych

[73] A.F. Grabski, *Joachima Lelewela koncepcja...*, s. 140–141.

[74] Tamże, s. 154.

[75] Tamże, s. 150–151.

[76] Wielkie partie rozprawy są po prostu streszczeniem *Uwag*; por. zwłaszcza tamże, s. 168–195.

z czasem fragmentów, zmieniających pierwotną wymowę całości. W ten sposób Grabski oszczędził sobie trudu zmierzenia się z szeregiem twierdzeń, które z perspektywy wiedzy (zarówno współczesnej sobie, jak też współczesnej bohaterowi) musiałby uznać co najmniej za dziwaczne, a które głosił ktoś, kogo nazywał *wielkim historykiem*[77]. Ignorując późniejszą jego twórczość, nie miał również oporów przed nazwaniem interpretacji dziejów Polski Lelewela *bogato udokumentowaną konstrukcją historyczną*[78]. Jak z taką oceną pogodzić fakt — wcale nie tak trudny do odkrycia — że jej osi, tj. koncepcji *gminowładztwa*, nie *dokumentowało* nic prócz słynnych fałszerstw Wacława Hanki, o czym autor zda się nie wiedzieć, choć odwoływał się do fragmentu *Uwag*, w którym dziejopis cytował *Sąd Libuszy*[79]. Stwierdzenie *bogatego udokumentowania* wyklucza, rzecz jasna, możliwość zdecydowanego zakwestionowania źródłowych podstaw syntezy, odrzucając pośrednio cytowane, enigmatyczne spostrzeżenie Serejskiego, że Lelewel *naginał fakty do teorii*.

* * *

Zasadniczym celem niniejszej książki, który starałem się skrótowo określić w jej tytule, jest rozważenie związku interpretacji historii Polski Lelewela z wyznawanymi przez niego ideami i głoszonymi poglądami, składającymi się na jego ogólną koncepcję dziejów. Podjęcie takiej problematyki oznacza niejako automatycznie konieczność postawienia pytania o stosunek tej interpretacji do dostępnej w tamtym czasie wiedzy szczegółowej, o wzajemne relacje dwóch czynników wpływających na obraz dziejów: treści zawartych w badanych źródłach oraz sądów, przekonań, wyobrażeń pochodzących ze świata współczesnego. Jest znamienne, że historycy historiografii drugiej połowy XX wieku, zainteresowani bohaterem tej książki nierównie bardziej niż jakimkolwiek innym historykiem, problematyce tej nie poświęcili obszerniejszej rozprawy ani nawet skromnego artykułu, a co najwyżej jakieś oderwane uwagi „na marginesie". Dziwi to, tym bardziej że w świetle tekstów Serejskiego, które kładły fundament tej dyscypliny badań historycznych w Polsce, takie spojrzenie na badany podmiot refleksji o przeszłości jawi się jako podstawowa powinność. Jest więc paradoksalne, że o ile sformułowanie istoty i zadań historii historiografii, którego dokonał ten autor, stało się tak ważne, iż brak odwołania się do niego w tym miejscu mógłby być uznany za poważny błąd, to w jego pracach (czy ich poszczególnych partiach) poświęconych Lelewelowi nie znajdzie się przykładu konkretnego zastosowania wypływających stąd dyrektyw.

Metodologiczne podstawy traktowania efektów pracy historyka we wszechstronnym związku z jego ogólnymi wyobrażeniami o świecie oraz poszukiwania

---

[77] A.F. Grabski, *Joachima Lelewela koncepcja...*, s. 144, 216.

[78] Tamże, s. 213.

[79] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami Polski i ludu jej*, w tegoż: *Polska, dzieje i rzeczy jej*, t. III, Poznań 1855, s. 40, przypis 16, por. A.F. Grabski, *Joachima Lelewela koncepcja...*, s. 152, przypis 56.

ich zależności od istotnych idei i żywotnej problematyki społecznej jego czasów, powstały na gruncie teorii, które odrzucały pojmowanie poznania jako pasywnej rejestracji zjawisk, eksponując aktywną, twórczą rolę podmiotu. Oparte na tym założeniu koncepcje epistemologiczne przeważają zdecydowanie od dawna. Reinhart Koselleck oceniał, że teza o relatywnym charakterze każdej wypowiedzi w sprawach historii, o jej związku z kontekstem, z czasem, miejscem oraz osobowością i preferencjami historyka, nie napotyka w zasadzie na sprzeciw[80]. (Wolno sądzić, że na gruncie polskim, mimo zmian, które nastąpiły w ostatnim okresie, taką ocenę można odnieść równie kategorycznie tylko do świadomości metodologów, zaś wśród ogółu historyków-praktyków wiara w możliwość „kroniki idealnej", obiektywnego i pełnego opisu rzeczywistości, wydaje się mieć ciągle wielu wyznawców.) W każdym razie wyważaniem otwartych drzwi byłoby dziś dowodzenie, że rezygnując z autorskiego komentarza, z otwartych ocen, nie uwalnia się wypowiedzi od komponentu wartościowania, który jest zawarty już w selekcji i sekwencji opisanych zdarzeń[81]. Zgoda co do tego winna skłaniać do uznania, że za każdym opisem stoi jakiś organizujący go zespół wyobrażeń, a wobec tego historyk winien dążyć do samowiedzy w tym zakresie, do określenia i powiązania swych sądów w koherentną całość i w oparciu o nią wypracować kategorie porządkujące rzeczywistość. Wypieranie się i wypieranie z siebie filozofii, którą teorie obiektywistyczne, odwołujące się do metafory „lustra" i idei wiernego „odzwierciedlania", próbowały eliminować z historii jako niegodną nauki „spekulację", na gruncie koncepcji uznających twórczą rolę poznającego podmiotu musi uchodzić za przejaw nieświadomości rzeczywistych uwarunkowań poznania i naiwne, prowadzące do opłakanych skutków, chowanie głowy w piasek. Jak pisał, parafrazując Crocego, Charles Beard, znany reprezentant amerykańskiej „Nowej historii", *oficjalne wyrzucenie wielkiej filozofii drzwiami frontowymi jest równoznaczne z przeniknięciem drzwiami bocznymi ubogiej, małej, wulgarnej filozofii przesądów i namiętności, która kontroluje czynności selekcji i nadawania znaczeń w pisarstwie historycznym*[82].

Teorie akcentujące niezbywalną, istotną rolę podmiotowej strony poznania ukazują zależność badań historycznych nie tylko od wypracowania i doskonalenia reguł warsztatowych, od bazy źródłowej, jej poszerzania i dokonywanych w tym zakresie odkryć, ale także od możliwości i ograniczeń, jakie stwarza dana epoka, pewne doświadczenia pokoleniowe czy specyficzna perspektywa poznawcza, związana z jakimś zespołem orzeczeń o charakterze ontologicznym. W ten spo-

[80] R. Koselleck, *Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschliessung der geschichtlichen Welt*, w: *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*, herausgegeben von R. Koselleck, W.J. Mommsen, J. Rüsen, München 1977, s. 17–19.

[81] O rezygnacji z *programów historii wolnej od wartościowania* w XX wieku pisał J. Topolski, *Teoria wiedzy historycznej*, Poznań 1983, s. 70.

[82] Cyt. za: T. Buksiński, *Problemy obiektywności wiedzy historycznej. Dyskusje w historiografii amerykańskiej pierwszej połowy XX wieku*, Warszawa–Poznań 1979, s. 46.

sób myśl historyczna jawi się *jako wytwór dziejów*, a nie *w oderwaniu od nich*. Dokonanie *wyjaśniającego opisu przeszłości* — pisał Serejski — *wymaga posługiwania się jakimiś ogólnymi zasadami, kryteriami, punktami widzenia, które częściowo tylko wyznaczone są przez reguły metodyczne nauki historycznej. Zależą one ponadto od naszej ogólnej kultury i wiedzy o człowieku jako istocie społecznej, od naszych doświadczeń czerpanych z doświadczenia życia bieżącego, od problemów i pytań, jakie kierujemy pod adresem przeszłości i pod wpływem aktualnych naszych zainteresowań*[83]. Ta nieuchronna zależność oznacza więc ograniczenie jednostkowych możliwości poznawczych, zarazem jednak stanowi warunek wszelkiego poznania. Jak bowiem pisał Robin G. Colingwood, *historyk patrzy na przeszłość z punktu widzenia teraźniejszości, patrzy na inne kraje i cywilizacje z punktu widzenia własnej. Jeśli nie posiada jakiegoś punktu widzenia, niczego w ogóle nie dostrzeże*[84].

Warto zauważyć, że Lelewel był zasadniczo świadom tego rodzaju uwarunkowań poznania przeszłości; przeciwstawiał się żądaniom, by historyk przyjął postawę nieangażowania się, pojętą w sposób absolutny. Zdaniem młodego wówczas profesora Uniwersytetu Wileńskiego, nie powinien się on zamykać w wieży z kości słoniowej, ale *być przejęty duchem publicznym* [...]. *Musi czuć dostojność własnej religii, unosić się miłością ojczyzny i narodowości, żeby był mocen oceniać uczucia, z którymi najwięcej jest w dziejach do czynienia*. Zarazem potrzebę takiego zaangażowania ideowego odróżniał od stronniczego, partyjnego stanowiska, od *uplątania się w stronnictwo małego interesu*, które może zafałszować ogląd przeszłości[85]. Ale później uczonemu zdarzało się na tyle inaczej formułować znaczenie wpływu przekonań, czy też uprzednio zdobytej wiedzy, na ogląd odciśniętej w źródłach rzeczywistości, że mogłoby to z pozoru uchodzić za zanegowanie tej wcześniejszej postawy. Na zarzut braku kompetencji w zakresie prawa, który usłyszał od Wacława Maciejowskiego, odpowiadał, że *w mozołach naukowych nieraz teorie więcej ćmią umysł aniżeli niewiadomość, w pęta i formułek i umówionych pojęć chwyciwszy umysł od wolnego wstrzymują go polotu*, oraz że znane są przykłady, gdy *teorie, przyjęte zasady* stają *na zawadzie postępowi i rozwijaniu się wiadomości ludzkich*. Wyrażał zarazem nadzieję, że ów brak fachowości mógł okazać się zaletą: *może tedy moje nieukowstwo zuchwałe ułatwiło rozbijać ciemnice dziejarskie* [...][86].

Nie byłoby jednak słuszne uważać te uwagi za wyraz odstąpienia od stanowiska uznającego potrzebę ingerencji wyznawanych idei w proces badawczy (po-

[83] M.H. Serejski, *Problematyka historii historiografii (Z punktu widzenia jej uwarunkowania społecznego)*, w tegoż: *Przeszłość a teraźniejszość...*, s. 8–9.

[84] Cyt. za: M.H. Serejski, *Problematyka historii historiografii...*, s. 10.

[85] J. Lelewel, *Jakim być ma historyk*, w tegoż: *Dzieła*, t. II, *Pisma metodologiczne*, Warszawa 1964, s. 553–555.

[86] Tenże, *Mój i Wacława Aleksandra Maciejowskiego trud puścizny*, w: *Polska wieków średnich*, t. IV, Poznań 1851, s. 93.

trzebę czy może nieuchronność — tekst jest zbyt enigmatyczny, by można o tym przesądzić). Zestawienie obu wypowiedzi wskazuje, że w każdym przypadku chodziło o inny typ uwarunkowań poznania historycznego przez istniejące *a priori* przekonania. W tym drugim Lelewel negował pozytywną rolę określonego rodzaju *teorii*, czy też może raczej pewnego, zdogmatyzowanego sposobu posługiwania się nimi. W każdym razie, jak to wynika z innych deklaracji, *ciemnice dziejarskie* rozświetlić powinna nie jakaś dziecinna naiwność, nieskażona przez uprzednie przeświadczenia, ale właśnie światło tego, co można nazwać *teorią*, w rozumieniu wizji całościowo wyjaśniającej rzeczywistość. Takie zadanie Lelewel wyznaczał koncepcji *gminowładztwa*, co uwidacznia fakt, że w swym późnym pisarstwie odnosił do niej ogół istotnej problematyki dziejów. Swoją postawę deklarował otwarcie, wręcz programowo, podejmując próbę wyjaśnienia przebiegu i uwarunkowań sprawy konfliktu między Bolesławem Śmiałym a biskupem Stanisławem. Oto świadomość istoty *wielkiej sprawy ludu polskiego* (a ta była pochodną teorii *gminowładztwa*) oraz wiedza o jej ogólnym stanie w ówczesnej Polsce miała jego zdaniem otworzyć dostęp do *światła dziennego* i spowodować *rozednienie ciemnicy* — tu konkretnie jeden z jej najgorzej oświetlonych zakamarków, gdzie pozostawał w ukryciu ów przełomowy epizod z XI wieku[87]. Pragnę zaznaczyć, iż nie uważam oczywiście takiej świadomości teoretycznej Lelewela za konieczny warunek zasadności poszukiwań idei i koncepcji tworzących ramy jego interpretacji dziejów. Stawianie takich celów badawczych jest w równym stopniu dopuszczalne i ze wszech miar pożądane także w przypadku dokonań historyków, którzy byli przekonani o całkowicie biernym, receptywnym, „obiektywnym" charakterze poznania.

Stan ten ich towarzyskości wynikający z ich nauki, wiary i czci, z wieku na wiek uwieczniony [...] — pisał Lelewel o pierwotnej społeczności słowiańskiej. *Mniemam, że można być pewnym, iż w czasie wielkich wzruszeń i przepływów, znalazł się tym samym, jakim był w początkach samych, mało przemieniony*[88]. Zwrot o *początkach samych* trzeba traktować dosłownie, odwoływał się on do początkowego stanu ludzkości, do prawdy *pierwotnego objawienia*, co w dalszym ciągu zostanie odpowiednio udokumentowane. Tu chcę zwrócić uwagę na zawarte w tej ocenie świadectwo, że dziejopis przypisywał sobie prawo wyrokowania o stanie rzeczy, którego nie mógł stwierdzić w oparciu o źródłowe badanie. A wizja stanu początkowego nie była wcale w jego pracach jakimś ogólnikowym, nieznaczącym ornamentem, pozbawionym głębszego umocowania przywołaniem idei funkcjonującej w tym czasie w obiegu. Określoną jej treścią, zawartą jakoby w *pierwotnym objawieniu*, uczony posługiwał się bowiem jako punktem odniesienia, który pozwalał mu rozstrzygać konkretne kwestie historyczne, czego przykłady zostaną również dalej pokazane. Dostrzeganie kryjącej się za treściami prze-

[87] Tenże, *Bolesława szczodrego...*, s. 215–216.
[88] Tenże, *Narody na ziemiach słowiańskich...*, s. 744.

kazów struktury rzeczywistości, która nie mieściłą się w wyobrażeniach ich autorów, nie jest oczywiście czymś niezwykłym w postępowaniu historyka, należy wręcz do jego istoty. Podstawą dokonywania jej odkrycia i opisania jest pewien ogólny obraz świata, jak też różne sądy w kwestiach konkretnych, mniej lub bardziej koherentnie z nim powiązane, które nie pochodzą z badanego materiału empirycznego — tak czy inaczej pojęta *wiedza pozaźródłowa*. Ale owa wiedza może mieć różną naturę, różna bywa jej proweniencja, jak również w różny sposób można się nią posługiwać.

Już przytoczone przykłady wypowiedzi Lelewela, pokazujące jego intencję odkrywania znaczącej sekwencji dziejów w oparciu o daną z góry całościową prawdę, są wystarczającą podstawą, by odwołać się — jako do modelu potencjalnie adekwatnego do jego praktyk poznawczych — do szeroko znanej i stosowanej w tamtej epoce postawy. Jak pisał Adam Sikora, wówczas *pytanie o idealną treść historii, o jej ogólne znaczenie odsyłało do ponadczasowego i apodyktycznego porządku Esencji-Absolutu, do poszukiwania racji, która jest zdolna wyposażyć empiryczną rzeczywistość w jednoznaczny sens i pozwala zrozumieć ją jako całościową strukturę wyjaśniającą każdy z poszczególnych jej fragmentów. Wszelkie bowiem poznanie faktyczności wymaga sprecyzowania układu odniesienia, ujęcia całości, tego zatem, co wykracza poza gołe fakty konstatowane w doświadczeniu. Aby więc zrozumieć historię, trzeba ją przekroczyć, dotrzeć do jej podstawy i celu, do jej ponadhistorycznej potencji, która wprawdzie realizuje się w przebiegu dziejów i nadaje im sens, ale która z samego materiału historii nie może być żadną miarą wydobyta*[89]. Jest to praktyka zasadniczo tożsama z opisaną przez Isaiaha Berlina monocentryczną postawą poznawczą *jeża*, polegającą na poszukiwaniu *niezmiennej, wszechogarniającej* [...] *jednolitej perspektywy wewnętrznej*, w przeciwieństwie do *odśrodkowej* postawy *lisa*. *Jeże sprowadzają wszystko do jednej centralnej wizji, jednego mniej lub bardziej spójnego czy artykułowanego systemu, w którego ramach rozumieją, myślą i czują — do jednej, powszechnej, organizującej zasady, dzięki której wszystko, czym są i co mówią ma znaczenie*[90]. Berlin, dla którego to rozróżnienie tworzyło zasadnicze kryterium oceny postaw intelektualno-badawczych, pisał też o wywodzącej się z *dogmatu* Hegla wierze w *magiczną soczewkę ukazującą wszechobecne prawa historyczne*[91].

O tym, czy metoda eksplikacji, którą stosował Lelewel, stanowi przypadek operowania taką *magiczną soczewką* bez oglądania się na empirię i wbrew niej,

[89] A. Sikora, *Historia i prawdy wieczne*, Warszawa 1977, s. 8.

[90] I. Berlin, *Jeż i lis*, w: *Myśliciele rosyjscy*, przełożył S. Kowalski, posłowie A. Walicki, Warszawa 2003, s. 21.

[91] Tenże, *Dwie koncepcje wolności*, w tegoż: *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, wybór i opr. J. Jedlicki, Warszawa 1991, s. 45–46. Hegel pisał, że aby poznać ustanowioną przez Boga treść świata, *trzeba wnieść świadomość rozumu, nie oczy fizyczne, nie skończony rozsądek, ale oko pojęcia, rozumu, przenikające powierzchnię i przedzierające się przez różnorodność pomieszanego natłoku zdarzeń* (cyt. za: H. Schnädelbach, *Rozum i historia*, Warszawa 2001, s. 39; wg G. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, s. 31).

nie można — rzecz jasna — przesądzać z góry, bez bliższej analizy większej ilości przykładów, na podstawie łudzących pozorów podobieństwa. Pytanie, czy tak w istocie było, określiło w istotnym stopniu kierunek prezentowanych w tej książce poszukiwań. Nie można przecież wykluczać, że koncepcja *gminowładcza* była próbą stworzenia konstruktywnej perspektywy, z nadzieją, że pozwoli ona na wydobycie prawdy z *tajemnicą powlekanych* relacji źródeł. Z nadzieją, a nie dogmatyczną pewnością, czyli potraktowanie jej jako hipotezy, którą dziejopis gotów byłby porzucić, gdyby treść źródeł nie dała się z nią pogodzić. Analiza podstaw wnioskowania, sposobów argumentacji, jakie praktykował, zmierzać będzie do pokazania, którą z tych alternatywnych funkcji pełni *teoria gminowładcza* w jego interpretacji przeszłości.

Tytuł książki obliguje do przedstawienia rozumienia bynajmniej nie jednoznacznego pojęcia „synteza", gdyż od pewnego minimum precyzji zależy uniknięcie nieporozumień w kwestii merytorycznego zakresu podjętego tu zadania. Ten brak jednoznaczności wiąże się przede wszystkim z naturą tego typu pojęć, których sens postrzega się w oparciu o fundamentalne, niepodlegające dowodzeniu, założenia filozoficzne. Na przykład na gruncie rygorystycznie pojętej postawy *pozytywnej* w badaniach historii (tak jak ją definiował Charles O. Carbonell) synteza, pojęta w sposób taki czy podobny jak w przedstawionych dalej rozważaniach, jest nie do pomyślenia ani jako uprawniona strona postępowania badawczego, ani typ przedstawienia jego rezultatów. Zwolennicy tej orientacji nawet dążenie do wyjaśniania przyczynowego zjawisk uważali za niedopuszczalną spekulację (według cytowanych przez Carbonella słów Marca Blocha *rościli sobie prawo usunięcia z nauki idei przyczyny*[92]). Warto tu także przytoczyć ocenę Adamusa, który utrzymywał, że *scjentyzm*, przypisany tzw. *pozytywistycznej szkole warszawskiej* (czy też, jak to określił inaczej, jej *nieco naiwny obiektywizm*), *pozbawił historię zdolności do myśli syntetycznej*[93]. Niezależnie od tego typu opozycji przeciw syntezie w historii należy wziąć pod uwagę brak zaaprobowanego szerzej wśród historyków ujęcia jej istoty i zakresu oraz związku z badaniami źródłowymi. Konieczność podjęcia nieco szerszej eksplikacji tego pojęcia wynika więc stąd, że — jak pisała kiedyś Maria Wierzbicka — *o specyficznej metodologii opracowań ogólnych typu syntetycznego trudno, jak dotąd, mówić*[94]. Wolno bowiem twierdzić, że w ciągu blisko 40 lat od wypowiedzenia tej opinii sytuacja, do której się ona odnosiła, nie zmieniła się znacząco.

---

[92] Ch.-O. Carbonell, *Historia pozytywna i historia pozytywistyczna: dwa sposoby pisania historii*, „Historyka", t. XI, 1981, s. 13.

[93] J. Adamus, *Monarchizm i republikanizm...*, s. 85–89.

[94] M. Wierzbicka, *Dawne syntezy dziejów Polski. Rozwój i przemiany koncepcji metodologicznych*, Wrocław 1974, s. 6. Trzeba dodać, że do zmiany tej sytuacji nie przyczyniła się zupełnie również rozprawa autorki, która — wbrew tytułowi — nie zajęła się wcale *koncepcjami metodologicznymi*, a niemal wyłącznie kwestią periodyzacji dziejów Polski w historiografii ostatnich stuleci.

Należy więc odnotować, że mówi się zarówno o *opracowaniach ogólnych typu syntetycznego*, jak też o pewnym elemencie składowym postępowania historyka, o *zabiegu syntezy*, jak to nazwała Wierzbicka, cytując Witolda Kulę: *Zamiast określenia „synteza" wolelibyśmy może „więź organizująca", więź zespalająca materiał w wewnętrznie powiązaną całość, ustalająca zasady jego selekcji i kategorie, w których powinien być klasyfikowany i analizowany, pozwalająca badaczowi uchronić się od przypadkowości i nadać kierunek wysiłkom*[95]. Nie ma przy tym powodu, by przeciwstawiać tak rozróżniane dwa kierunki definiowania tego pojęcia. Łączy je poniekąd pojmowanie *syntezy* jako istniejącej na każdym etapie postępowania badawczego konieczności odnoszenia się historyka do jakiejś szerszej, kompleksowej struktury. Występując przed prawie stu laty przeciw dominacji szczegółowych, wąskich opracowań w historiografii tamtej epoki, Stanisław Kutrzeba porównał syntezę do gmachu, a prace monograficzne do kamieni, potrzebnych do jego budowy. Brak całościowego poglądu, myśli syntetycznej, podobnie jak nieznajomość planu budowli, uniemożliwia właściwe wykonanie elementów, które mają stworzyć całość. Izolowanie się od syntezy w znaczeniu aktualnej wiedzy o całości dziejów Polski, rezygnacja z myślenia w kategoriach tej całości, z *ciągłej myśli o syntezie, dla której pracuje się nad szczegółami*, prowadzi do absolutyzowania technicznej strony badań i pozbawia historyka kryterium ważności zjawisk i ostrości widzenia, a w rezultacie obniża także jakość opracowań monograficznych[96]. Podobnie uważał Chałasiński, uznając całościową wizję za warunek konieczny badania *każdego szczegółowego zagadnienia historycznego*. Badacz, odwołując się do Comte'a, pisał, że *część w oderwaniu od całości jest nie do poznania*[97].

Głoszono także pogląd, że jakiś obraz całości faktycznie zawsze historykowi towarzyszy, a więc każdy — jak utrzymywał Adamus — *nosi w sobie syntezę świadomą lub nieświadomą, przepracowaną, lub naiwną wiarę przejmowaną od autorytetów*[98]. W innym miejscu autor konstatował istnienie *syntez* o różnym stopniu ogólności, tworzonych przez historyków na każdym etapie badań i we wszelkiego typu opracowaniach i wyróżniał wśród nich *najwyższą syntezę dziejów polskich*. *Synteza* jest tu rozumiana jako *koncepcja syntetyczna*, która *wiąże fakty w jedną całość*; *syntezę* — czytamy — *można wypowiedzieć w niewielu słowach gdy wielotomowemu podręcznikowi może brakować wszelkiej koncepcji jedno-*

[95] Tamże, s. 5–6; W. Kula. *Problemy i metody historii gospodarczej*, Warszawa 1963, s. 220.

[96] S. Kutrzeba, *Wady i zadania naszej historiografii*, Kraków 1916, s. 16–17. Na temat tego wystąpienia oraz dyskusji wokół zakresu przedmiotowego syntezy zob. J. Maternicki, *Historia polityczna czy integralna? Spór o przedmiot syntezy dziejów narodowych w historiografii polskiej lat 1914–1939*, w tegoż: *Kultura historyczna dawna i współczesna. Studia i szkice*, Warszawa 1979.

[97] J. Chałasiński, *Tworzenie legendy...*, s. 127–129. Takiego „myślenia w kategoriach tej całości" nie należy, rzecz jasna, utożsamiać z ową *magiczną soczewką* Berlina.

[98] J. Adamus, *O kierunkach w polskiej myśli historycznej*, wyd. H. Grajewski, Łódź 1964, s. 42–43.

czącej[99]. Tezy te sytuują *najwyższą syntezę dziejów* narodu na pograniczu historii i historiozofii, łącząc się z pytaniem o obecność pierwiastka historiozoficznego w empirycznych badaniach przeszłości. Pojawiło się w nich zagadnienie powstawania elementarnych konstrukcji historycznych; pytanie, czy tworzy się je *w sposób oddolny*, wolny od *wnoszonych z zewnątrz apriorycznych pomysłów*, czy też zachodzi być może nieuchronne *oddziaływanie pewnych konstrukcji w drodze odgórnej nawet na ustalenia faktów*[100]. Czy zatem — idąc dalej — nawet w przypadku opracowań ograniczonych do *najbardziej drobiazgowej faktografii* nie należałoby *szukać składnika historiozoficznego*. Pozytywna odpowiedź na to pytanie łączy się z odrzuceniem tradycji, która historię radykalnie przeciwstawia historiozofii. Opowiadając się za takim stanowiskiem, Jerzy Kmita stwierdził, że badania historyczne opierają się na założeniach historiozoficznych, które występują w każdej *refleksji selekcjonującej i systematyzującej w określony sposób tzw. „fakty historyczne"*. W związku z tym pytanie, szczególnie jego zdaniem istotne dla historyka, formułował następująco: *jak odwoływać się w historii do historiozofii, aby niemożliwa zresztą bez tego historia była świadomie i krytycznie „historiozoficzna", a nade wszystko — wydolna poznawczo*[101]. Jak pokazała przy tym dyskusja, nawet odrzucenie idei takiej wszechobecności pierwiastka *historiozoficznego* nie oznacza bynajmniej odrzucenia zasady, że historyk opiera się na założeniach warunkujących selekcjonowanie i systematyzowanie materiału faktograficznego i odwołuje się permanentnie do *zasad aksjologicznych*[102].

Jak już napisałem, problem relacji interpretacji dziejów Polski Lelewela do wyników jego erudycyjnych badań (a szerzej: do stanu wiedzy szczegółowej w tamtym czasie) nie został podjęty przez historyków historiografii po II wojnie światowej. Przyczyna tego wydaje się oczywista: mimo braku pełniejszej znajomości jego dzieł orientowano się, że będące przedmiotem ideologicznej admiracji koncepcje, które pojawiły się w jego syntezie, nie miały uzasadnienia w świetle ówczesnej wiedzy, a tym bardziej oczywiste było to, że zaprzecza im aktualny stan badań. Podjęcie tego problemu mogło zatem prowadzić jedynie do osłabienia, a nawet pozbawienia jego dzieła stempla naukowości, a tym samym ważnej części podstawy zaliczania go do rzędu ideowych prekursorów nowego porządku. Przykłady rozziewu były jednak nazbyt rażące, by można było udawać, że ich nie ma, zwłaszcza gdy odezwał się cytowany już tutaj, osamotniony głos sprzeciwu wobec urzędowej nauki. Dając odpór rewizjonistycznym tezom Zofii Maresch, Dutkiewicz stwierdził nawet z ogromną przesadą, bezpodstawnie negując rzeczy-

---

[99] Tenże, *Monarchizm i republikanizm...*, s. 12–17.

[100] Tamże, s. 17–18.

[101] J. Kmita, *Szkoła badeńska a koncepcja Lakatosa*, w: *Historyzm i jego obecność w praktyce naukowej*, red. J. Kmita i K. Łastowski, Warszawa 1990, s. 134–135, 140.

[102] J. Woleński, [głos w dyskusji] w: *Historyzm i jego obecność w praktyce naukowej*, s. 166–167. Ocena tego filozofa wynikała z innego jego pojęcia „historiozofii"; termin ten rezerwował on dla spekulatywnej refleksji, zmierzającej do wyjaśnień metafizycznych.

wiste zasługi badacza, że *wiele twierdzeń (niemal wszystkie sądy szczegółowe) wymaga dziś rewizji*, zarazem podkreślał jego *nieustępliwą dociekliwość* i *racjonalizm*[103]. (Jak mimo błędności *niemal wszystkich sądów szczegółowych* oparte na nich idee mogły być z reguły słuszne, pozostanie zapewne na zawsze tajemnicą upartyjnionego umysłu.) Takie postawienie sprawy oznaczało, że błędy i nieścisłości winny być uważane wyłącznie za efekt okoliczności obiektywnych, barier wiedzy historycznej, których pokonanie było niemożliwe w tamtej epoce, a w żadnym razie nie mogły wynikać z braku *racjonalizmu* czy manipulowania wiedzą źródłową na potrzeby interpretacji. Maresch w cytowanym tekście postawiła wprawdzie naruszające spokój wygodnych formułek pytanie, *jakim cudem nie ugruntowane na żadnej podstawie, nie poparte dowodami, negowane co krok przez fakty, pełne zresztą wewnętrznych sprzeczności teorie zyskały tak szeroki oddźwięk w społeczeństwie i poparcie autorytetów naukowych*[104]. Ta dobitna ocena nie dotyczyła jednak bezpośrednio istoty podejmowanej tu kwestii, tj. relacji między całościowym ujęciem dziejów Polski a wiedzą erudycyjną; autorka bowiem odnosiła się właściwie tylko do historii porozbiorowej, której ocena z natury rzeczy opierała się na innej podstawie i która nie była właściwym obszarem kompetencji Lelewela.

Świadomość problemu istniała jednak od dawna, a nie mogło być inaczej, skoro niedługo po śmierci Lelewela zarysowała się wyraźna reakcja przeciw romantycznemu aprioryzmowi w uprawianiu historii. Ale również wtedy sprawa źródłowych podstaw jego interpretacji dziejów nie stała się przedmiotem systematycznej i opartej do konkretnych przykładach analizy. Konserwatywni historycy krakowscy wybrali bowiem drogę przeciwstawienia jego ujęciu syntezy własnej, a jeśli przy tym dowodzili bezpodstawności wielu jego istotnych twierdzeń, to nie czynili tego w formie bezpośredniej polemiki, a tym bardziej w formie odrębnych rozpraw. Gdy Józef Szujski pisał o tendencyjnej historiografii, która schlebia *namiętnościom narodowym i społecznym* i jest *potulną służką zapatrywań politycznych*, podporządkowaną *dzisiejszym naszym dążeniom*, nie wymieniał żadnych nazwisk, ale wolno sądzić, że miał na uwadze w pierwszym rzędzie Lelewela jako głównego reprezentanta i patrona tej postawy[105]. Taka krytyka nie była wyłączną domeną tzw. *szkoły krakowskiej*; w niepublikowanej pracy Józefa Plebańskiego Jerzy Maternicki odnalazł ocenę zarzucającą Lelewelowi uprawianie historii *z socjalnego punktu widzenia*, z ujemnymi tego konsekwencjami dla jej wartości naukowej[106]. Nieco później Michał Bobrzyński podkreślał, że Lelewel próbował wtłoczyć przeszłość Polski w *republikańską formułkę*; oparta na dogmacie *gminowładczym*, stanowi ona aprioryczny pogląd, który *się faktom histo-*

[103] J. Dutkiewicz, *Lelewel a nasze wychowanie polityczne*, s. 1002.

[104] Z. Maresch, *Lelewel-statysta...*, s. 220.

[105] J. Szujski, *Wstępna prelekcja, otwierająca kurs historii polskiej*, w tegoż: *Dzieła*, seria II, t. 6, Kraków 1886, s. 4–5.

[106] J. Maternicki, *Warszawskie środowisko historyczne 1832–1869*, Warszawa 1970, s. 246.

rycznym narzuca i wszystkie na swoją korzyść układa i nakręca — pisał[107]. Jednak generalnie przedstawiciele konserwatywnej historiografii ograniczali się do dość ogólnej krytyki koncepcji Lelewela i choć wskazywano przy tym na szereg konkretnych kwestii, które padały ofiarą dogmatycznego podejścia, to bodaj nikt nie próbował udowodnić cytowanego *nakręcania faktów* w przypadku konkretnych analiz.

Wkrótce nieprzebierająca w środkach ofensywa przeciw tzw. *szkole krakowskiej*, tocząca się m.in. pod hasłem obrony Lelewela (jej przejawem było wystąpienie Korzona na lwowskim zjeździe historyków w 1890 roku[108]), przyniosła w pierwszym rzędzie odwrócenie ostrza stawianego mu zarzutu zdominowania obrazu przeszłości przez polityczne doktrynerstwo przeciw jego konserwatywnym oponentom. U schyłku XIX i w pierwszych dziesięcioleciach następnego stulecia wysoka pozycja Lelewela w narodowym panteonie chroniła wyraźnie jego dokonania jako historyka przed otwartą krytyką, co bynajmniej nie oznacza, że ówczesna historiografia nawiązywała do jego koncepcji. Fakt, że był sztandarowym przeciwieństwem *szkoły krakowskiej*, której przypisywano destrukcyjny wpływ na dążenia niepodległościowe, nie sprzyjał krytycznemu spojrzeniu na jego dorobek. Łatwo zrozumieć, że rozprawa Antoniego Małeckiego *Lechici w świetle historycznej krytyki*[109], ukazująca brak podstawy empirycznej dla istotnych wątków interpretacji dziejów Polski Lelewela, nie mogła wśród coraz powszechniejszego wołania o „optymistyczne" spojrzenie na przeszłość narodową[110] spotkać się z aprobatą i wpłynąć na *communis opinio*.

Autor, odwołując się zresztą do ogólnie znanych źródeł, pokazał, jak historiografia czasów porozbiorowych bezkrytycznie podchwyciła mit o *Lechitach*, tworzony już przez kronikarzy średniowiecznych. Znaczenie Lelewela jako najważniejszego z badaczy początków Polski, budującego ich obraz, w którym węzłowe znaczenie miała interpretacja dziejowej roli tej mitycznej społeczności, zapewniało mu miejsce czołowego bohatera książki. Małecki tylko pozornie zajął się jednym z wielu problemów jego syntezy, w istocie poruszył kwestię z tej perspektywy szczególną, a to, co wykazał, było na tyle spektakularne, że w normalnych warunkach winno ukierunkować kształtowanie się sądów na temat jego koncepcji

---

[107] Tę negatywną ocenę relatywizowało uznanie dla dokonań Lelewela w zakresie analizy źródeł, a nawet opinia, że *głębokim swoim umysłem sięgnął* on *w tajniki społecznego i politycznego rozwoju*. M. Bobrzyński, *Dzieje Polski w zarysie*, Warszawa 1987, s. 56–58.

[108] T. Korzon, *Błędy historiografii naszej w budowaniu dziejów Polski*, w: *Historycy o historii*, wybór i wstęp M.H. Serejski, t. I, Warszawa 1963; zob. H. Słoczyński, *Z dziejów czarnej legendy...*, s. 234–236.

[109] A. Małecki, *Lechici w świetle historycznej krytyki*, Lwów 1907 (I wydanie 1897).

[110] Atmosfera taka narastała w ostatnich latach przed wojną, zaś zaraz po jej wybuchu *„optymistyczna" synteza dziejów Polski wydawała się być głównym nakazem patriotycznym dla historiografii polskiej* (J. Maternicki, *Idee i postawy. Historia i historycy polscy 1914–1918. Studium historiograficzne*, Warszawa 1975, s. 181).

i metod[111]. Najważniejsze znaczenie miała konstatacja, że podstawą *teorii gminowładztwa* było głośne fałszerstwo Wacława Hanki, zwłaszcza pieśń zatytułowana *Sąd Libuszy*. Stąd właśnie dziejopis wziął podział na dwie grupy społeczne, *lechów* i *kmieci*, który był związany — i to stanowiło drugi jego *dogmat przeszłości* — z dwoistym charakterem posiadania ziemi[112]. Autor odnotował także niektóre przypadki odwoływania się przez niego do zupełnie fantastycznych etymologii w celu poparcia swej koncepcji oraz zdecydowany zwrot w jego poglądach na *dzieje pierwotne*[113]. Jak już podkreślałem, obie te kwestie, rzucające ważne światło na postawę badawczą Lelewela, były permanentnie przemilczane czy przekłamywane w powojennej literaturze.

Po powstaniu niepodległej Rzeczypospolitej społeczna koniunktura dla koncepcji Lelewela określała dwa główne, sprzeczne wektory. Z jednej strony sukces tych, którzy *na stos* rzucili *swój życia los*, można było uznać za spełnienie snów Lelewela o zwycięskim boju podjętym wbrew wszelkiej rachubie szans. Z drugiej strony na etapie budowy zrębów gmachu państwa jego retoryka permanentnej kontestacji władzy nie pozwalała uznać go za ideowego patrona. W ramach krystalizujących się w ideologię haseł pracy państwowej coraz śmielej pojawiały się zaś akcenty przywracające wartość koncepcji politycznych *stańczyków* oraz syntezy tzw. *szkoły krakowskiej*. Jej wyrazem było choćby pojawienie się podniosłej apologii wartości dokonań Józefa Szujskiego, którą przedstawił niedawny krytyk tzw. *szkoły krakowskiej*, Władysław Konopczyński[114]. Za ich kulminację można uznać wystąpienie Olgierda Górki na forum VII Zjazdu Historyków Polskich w Wilnie w 1935 roku z głośną propozycją odwrócenia pojęć *optymizm* i *pesymizm* w odniesieniu do tradycji polskiej historiografii, odpowiadające bez wątpienia oczekiwaniom czynnika najbardziej bezpośrednio zainteresowanego — obozu legionowo-sanacyjnego[115]. Ta rysująca się tendencja niepokoiła nie tylko Adamusa, który konstatował rzekome panowanie koncepcji owej *szkoły* nad społeczeństwem; podobne oceny wyrażał jeden z prekursorów ofensywy przeciw tzw. *pesymizmowi historycznemu* przed I wojną światową, Józef Siemieński[116].

Na stosunek do Lelewela w okresie II Rzeczypospolitej wpływała więc bez wątpienia z jednej strony coraz większa świadomość anachroniczności jego ujęcia dziejów Polski, zwłaszcza apologii demokracji szlacheckiej, z drugiej zaś — aktualność tradycji bezkompromisowej walki o niepodległość, słusznie z nim łą-

[111] Można stwierdzić, że w rzeczywistości książka Małeckiego nie odegrała żadnej roli w badaniach nad myślą historyczną Lelewela; przez historyków historiografii nie jest w ogóle cytowana.

[112] A. Małecki, *Lechici w świetle historycznej krytyki*, s. 133.

[113] Tamże, s. 33–34, 122.

[114] W. Konopczyński, *Józef Szujski (1835–1883)*, Warszawa 1933, *passim*.

[115] O. Górka, *Optymizm a pesymizm w historiografii polskiej* (tezy referatu), w: *Pamiętnik VII Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich*, t. 1, s. 567.

[116] J. Siemieński, *Synteza historii Polski wobec wielkiej wojny*, w: *Historycy o historii*, t. II, Warszawa 1963, s. 629.

czonej. Taki był pokrótce kontekst dwóch artykułów Kazimierza Chodynickiego z lat 1929–1930[117]. Poświęciłem im tutaj specjalną uwagę i ilość miejsca, gdyż jest to jedyna w literaturze próba przedstawienia problemu relacji ogólnych koncepcji i badań erudycyjnych w dziełach historycznych Lelewela, stanowiącego temat niniejszej książki. Autor wyróżnił dwa funkcjonujące na zasadzie wzajemnej niezależności poziomy jego aktywności jako dziejopisa. *W jego pracy* — pisał — *te dwie czynności — wysiłek badawczy i sąd ogólny — szły jak gdyby zupełnie oddzielnie, nie sprzężone ze sobą zupełnie. Pogląd ogólny na historię nie wynikał najczęściej z przesłanek naukowych, ale spoczywał na pewnych czysto apriorycznych założeniach*[118]. Wyraźnie taką rozbieżnością zaniepokojony, autor usiłował ją usprawiedliwić. Stwierdziwszy, że w syntezie Lelewela *wyniki naukowe grały rolę minimalną*, zastrzegał, że właściwie inaczej być nie mogło, skoro nie było podstaw w postaci badań szczegółowych poprzedników, na których mógłby się oprzeć: *przy stanie ówczesnej wiedzy, pomimo swej zdumiewającej erudycji, nie mógł on zgłębić całości dziejów polskich*[119]. Podkreślał, że erudycja ta w przeważającej części, zwłaszcza świetna znajomość geografii historycznej, bibliografii, numizmatyki czy zagadnień teoretycznych historii, była nieprzydatna w refleksji *o ogólnym rozwoju dziejów Polski*[120]. Lelewel nie był kompetentny w zakresie dziejów nowożytnych, co było zupełnie zrozumiałe, skoro nie znano wtedy źródeł do tej epoki i nie mógł on wiedzieć choćby tego, jak w XVI czy XVII wieku funkcjonowały sejmy[121]. Chodynicki dodawał, że erudycja ograniczała jednak monopol owych *apriorycznych założeń* w jego *sądach ogólnych*. Wprawdzie sądy zawarte w *Uwagach nad dziejami Polski i ludu jej* były *w małym tylko stopniu rezultatem badań naukowych* — pisał — jednak z wyjątkiem okresu średniowiecza, w którym Lelewel *świetnie się orientował*[122]. Trudno nie zauważyć, że taki wyjątek tworzyłby istotny wyłom i że eksponując go, autor zasadniczo relatywizował swą tezę o *zupełnym* oddzieleniu *wysiłku badawczego i sądu ogólnego* w jego dokonaniach.

Ta linia obrony Lelewela jako uczonego zmierzała do konstatacji, iż zauważona rozbieżność nie oznaczała sprzeczności, lecz wynikała stąd, że przedmiot jego *wysiłku badawczego* nie był tym samym co przedmiot *sądu ogólnego* i że dziejopis miał prawo wierzyć w potwierdzenie tych na poły intuicyjnych uogólnień przez wyniki przyszłego badania spraw, których nie sięgała jego erudycja. Z przedstawionym kierunkiem argumentacji trudno jednak pogodzić spostrzeżenie, że *Stracone obywatelstwo stanu kmiecego* oparte zostało *przeważnie na dość dowol-*

[117] K. Chodynicki, *Lelewel na emigracji*, „Pamiętnik Warszawski", 1929, z. 4; tenże, *Zasadnicze składniki syntezy dziejowej Lelewela*, „Przegląd Współczesny", t. 33, 1930.

[118] Tenże, *Lelewel na emigracji*, s. 15.

[119] Tenże, *Zasadnicze składniki syntezy...*, s. 454.

[120] Tenże, *Lelewel na emigracji*, s. 15.

[121] Tenże, *Zasadnicze składniki syntezy...*, s. 451–452.

[122] Tenże, *Lelewel na emigracji*, s. 28–29.

nej interpretacji Galla i Kadłubka. Gdyż jeśli tak było w przypadku tej głośnej prezentacji ważnych elementów *sądu ogólnego* (a było tak ponad wszelką wątpliwość), winno to oznaczać poważne zastrzeżenie do sposobu posługiwania się przez Lelewela erudycją w zakresie średniowiecza. Co więcej, ta obserwacja winna zwrócić uwagę na fakt, że właśnie w odniesieniu do tej epoki, gdzie jego kompetencje badawcze były ogromne, przedstawił on szereg poglądów, które szczególnie trudno uznać za zgodne z erudycyjnymi przesłankami. Nic nie wskazuje na to, by Chodynicki zauważył taką niespójność swej argumentacji; jednak zapewne odczuwał niedostatki tej linii obrony, skoro nie poprzestawszy na niej, podjął inny wątek, eksponując pozanaukowy charakter jego wizji dziejów.

Konstatując jego intencje dydaktyczno-propagandowe, Chodynicki podkreślał, że *zasadnicze składniki* syntezy stanowiły funkcję palących problemów współczesności, że była ona po prostu swoistym rzutowaniem wstecz aktualnej problematyki społeczno-politycznej. Wizja przeszłości miała służyć celom *zachowania ducha narodowego i nieskazitelności obyczajów* oraz zadaniu walki o wolność i promocji sprawy chłopskiej[123]. Niewypowiedzianą *explicite*, acz dobrze widoczną tezę autora można ująć następująco: nie ma podstaw, by podważać autorytet Lelewela jako historyka z powodu braku źródłowej podstawy jego syntezy, gdyż ta z założenia nie miała mieć charakteru naukowego. Za tą tezą stoi założenie, że ignorowanie badań szczegółowych przy konstruowaniu ogólnego ujęcia dziejów jest w pewnej sytuacji dopuszczalne; może być alternatywną praktyką i samo przez się nie powinno wywoływać bezwarunkowego sprzeciwu. Jeśli trafnie odczytuję tę myśl, to w używanym dzisiaj szeroko języku można by ją sprecyzować tak: należy uznać syntezę demokratycznego dziejopisa za domenę mitu, który usytuowany poza dychotomią prawdy i fałszu, nie wymaga uzgodnień z wiedzą osiąganą w drodze krytycznej analizy źródeł. Pozostawiając zupełnie na boku kwestię oceny społecznego oddziaływania tej mitologii (Chodynicki bodaj nie wątpi, że odpowiadała ona właściwie wyzwaniom tamtego czasu), warto zauważyć, że obie przyjęte linie obrony są wzajemnie sprzeczne. Lelewel bowiem albo dbał o erudycyjną podstawę *sądu ogólnego*, choć nie mógł przekroczyć jej oczywistych ograniczeń, albo ją ignorował, by stworzyć taki obraz narodowej przeszłości, który rokował pożądany efekt propagandowy. Obydwu tych postaw jednocześnie przyjąć nie mógł; zapewne mógł też postępować raz tak, a raz inaczej, ale autorowi wyraźnie nie o to chodzi, a w każdym razie nie tak to formułował, a tym bardziej nie próbował dokonać takiego rozróżnienia w odniesieniu do konkretnych dzieł uczonego.

Analiza wywodów Chodynickiego podsuwa także inne refleksje. Zajmowanie podwójnego stanowiska: twórcy mitu chlubnej przeszłości, pomagającego narodowi przetrwać czas opresji i kryzysu, oraz krytycznego badacza, stawia historyka w sytuacji dwuznacznej. Nie zmierzam wszakże do opinii, że bezwarunkowo,

[123] Tenże, *Zasadnicze składniki syntezy...*, s. 265, 443–444, 450–451.

w każdym wypadku, jest to postawa niedopuszczalna. W pewnych sytuacjach ma on prawo wierzyć, że — jak pisał Władysław Konopczyński — prawda, którą niesie dla maluczkich, prawda-balsam, która leczy *obolałe samopoczucie narodowe* mas, różni się od *bezwzględnej prawdy* dla świadomej elity[124]. W wypadku, gdy historyk zajmuje pierwsze z tych stanowisk, trudno oczywiście wymagać, aby eksponował fakt, że czytelnik ma do czynienia z tezami niedającymi się weryfikować i w ten sposób podważał swą dydaktyczną wiarygodność. Jakieś rozgraniczenie obu ról jest jednak nieodzowne i możliwe, a w żadnym razie nie wolno tej pierwszej nadawać pozorów drugiej, zmitologizowanego obrazu dziejów przedstawiać w formach właściwych dla dyskursu naukowego.

I tu pojawia się pytanie o uwarunkowanie faktu, że jego poglądy były przez współczesnych i potomnych, także obecnie, traktowane jako podsumowanie ówczesnego stanu badań, którego wybitną częścią były jego właśnie erudycyjne ustalenia. Czy to sprzeczne z rzeczywistością przeświadczenie ukształtowało się bez związku z postawą samego Lelewela, czy też może wynikało to stąd, że nie starał się oddzielać różnych funkcji swego pisarstwa, czy może nawet celowo zacierał granice? Rzecz jasna, mogło się tak stać bez jego intencjonalnego wysiłku: łatwo zrozumieć, że status uznanego uczonego, jaki posiadał dzięki wyspecjalizowanym, relatywnie wąskim badaniom w zakresie geografii historycznej czy numizmatyki, był niejako automatycznie odnoszony do *sądu ogólnego*, przy czym nie była to tylko postawa naiwnego, niewyrobionego czytelnika. (Oczywiście istotne znaczenie miała także ranga ojca duchowego pokolenia 1830 r. i opinia niestrudzonego bojownika sprawy narodowej.) Jednak nawet powierzchowny wgląd wskazuje, że sprzyjała temu postawa Lelewela, który ważne wątki ogólnej interpretacji przedstawiał nieraz przy okazji drobiazgowych, źródłowych rozważań, jako ich efekt. Z drugiej strony w całościowych ujęciach, choćby w *Uwagach nad dziejami Polski*, stosował z reguły naukowy sztafaż. Chodynicki, uznając to wyposażone w pełny aparat erudycyjny dzieło za *ostatnie, najbardziej konsekwentne rozwinięcie* jego *poglądów historiozoficznych*[125], nie wziął tego faktu pod uwagę, a podważa on drugą jego wskazaną przeze mnie linię obrony dziejopisa. Można by ją być może zaakceptować, gdyby ów *sąd ogólny* był wyrażany jedynie w dziełach typu *wuj synowcom opowiedział* i gdyby nie było szeregu prac, w których został mu nadany status prawdy zasadniczo uzgodnionej z treścią przebadanych krytycznie źródeł. W niniejszej książce będę się starał pokazać, że wiele z nich na taki status nie zasługiwało, że zatem jako rezultat erudycyjnych badań Lelewel prezentował to, co było przedmiotem jego wiary.

Zajmując takie stanowisko, nie opowiadam się bynajmniej za koncepcją poznania w duchu obiektywizmu pozytywistycznego; przeciwnie, uważam, że światopogląd, system wartości, filozoficzny obraz świata i człowieka, czy jeszcze ina-

[124] W. Konopczyński, *O wartości naszej spuścizny dziejowej*, w: *Historycy o historii*, t. I, s. 610.
[125] K. Chodynicki, *Lelewel na emigracji*, s. 29.

czej nazwany zespół sądów ogólnych historyka nieuchronnie ingeruje w tworzony przez niego obraz przeszłości, nawet w wypadku wąskiego zagadnienia, rozpatrywanego w ścisłym związku z bazą źródłową. Przy tej okazji chcę wyrazić opinię, że niewątpliwą, wielką zasługą Lelewela dla polskiej historiografii było, że jako pierwszy głosił tezę o koniecznej obecności osobistych przekonań badacza w procesie poznania dziejów, dopiero współcześnie przyjętą szeroko (niekiedy zresztą w niepokojąco skrajnej postaci). Ogólna wizja świata może jednak pełnić w postępowaniu historyka funkcje diametralnie różne. Może być zespołem przekonań niepołączonych w system, których nie musi on sobie nawet w pełni uświadamiać, które jednak określają ramy refleksji, kryteria wyboru i język, jakim dokonuje opisu. Może być w skrajnym przypadku *aprioryczną teorią*, którą narzuca się rzeczywistości odzwierciedlonej w źródłach, by wydobyć z nich nie tylko to, co z nią zgodne, ale przy pewnym nastawieniu nawet „odkryć" to, czego tam być nie mogło. Ale może być też podstawą instrumentarium pojęciowego historyka, który świadomie je kształtuje i sprawdza jego przydatność w analizach konkretnej problematyki, z gotowością do uznania braków uzyskanego efektu, a w konsekwencji do ulepszenia stosowanych narzędzi, a także do weryfikacji światopoglądowych przesłanek, kiedy rezultaty badań im przeczą. W niniejszej książce chcę przypadek Lelewela jako historyka odnieść do takiego wachlarza możliwości; odpowiedzieć na pytanie, czy i jak jego idea *gminowładcza* oddziałuje na ujęcie konkretnych, szczegółowych kwestii. Ta optyka powinna oświetlić kwestię podjętą przez Chodynickiego: czy Lelewel miał prawo sądzić, że jego *sądy ogólne* nie stoją w kolizji z erudycyjnymi badaniami, z dostępną wówczas wiedzą źródłową.

W cytowanej już wcześniej książce Małecki przedstawił nieocenioną obserwację w odniesieniu do całości spuścizny Lelewela, pisząc o zamęcie *pism tego nieznużonego pracownika, które o tyle przypominają labirynt, że w późniejszych swych wydaniach nieraz to łączone ze sobą i wcielane jedno w drugie, to znowu rozkładane na artykuły osobne, tworzą nierozwikłany kłęb robót, jeżeli chodzi o rozpoznanie, z której chwili życia autora co z nich pochodzi*[126]. Autor złożył zarazem najbardziej przekonujący dowód, że ta ocena nie była przesadna: sam zagubił się w tym *labiryncie*, co spowodowało błędne datowanie adaptacji *Sądu Libuszy* przez twórcę *Straconego obywatelstwa* do celów swej teorii, a tym samym określenia daty przełomu w jego poglądach na pierwotne dzieje Polski (sprawę tę wyjaśnię w dalszym ciągu książki). Należy także podkreślić, że konstatacja iście niebywałego *zamętu* w spuściźnie dziejopisa, zwłaszcza przy uwzględnieniu ilości nawzajem sobie przeczących sądów oraz właściwości jego języka (te przywoływano już powszechnie), tłumaczy bodaj w nie mniejszym stopniu dzisiejszy stan wiedzy na temat jego dokonań jako historyka niż uwarunkowania polityczne recepcji jego poglądów. Tylko ktoś, kto podjął próbę rzeczywiście szerokiego

[126] A. Małecki, *Lechici w świetle historycznej krytyki*, s. 120–121, por. też s. 150.

kontaktu z jego pisarstwem, może naprawdę zrozumieć, o czym tu mowa. W każdym razie to, że poświęcone Lelewelowi prace historyków historiografii odwoływały się jedynie do znikomego ułamka jego znaczących wypowiedzi zawartych w późniejszych pracach, wynika po części z faktu, że często przeczyły one obowiązującemu kanonowi, ale niejednokrotnie także stąd, że ich odczytanie stanowiło trudną do rozwiązania łamigłówkę, z reguły uwikłaną w wewnętrzne sprzeczności. Dla tych, którzy by chcieli zgłębić jego dzieło, ustawił on tor przeszkód, który trudno pokonać bez szwanku i mieć satysfakcję sukcesu.

Kwestię, w jaki sposób *sąd ogólny* jakiegoś historyka oddziaływał na odczytanie źródeł, jak wpływał na tworzony przezeń obraz określonych wydarzeń dziejowych, można rozważyć jedynie w szerokim kontekście rezultatów badań w zakresie danej tematyki. Fakt ten stawia przed koniecznością rozważenia istotnej kwestii metodologicznej: w jaki sposób ustalenia uczonego, zależne przecież od stopnia rozwoju jego dyscypliny, od zaawansowania badań nad podejmowaną przez niego tematyką w jego czasach, należy odnosić do osiągnięć późniejszej historiografii. Nie można, rzecz jasna, deprecjonować wyników jego pracy tylko dlatego, że zostały one odrzucone przez następne pokolenia badaczy. Wiadomo, iż nawet zupełnie chybione i zdezawuowane hipotezy czy konstatacje, przez fakt, że zwróciły uwagę na jakiś wcześniej niedostrzegany aspekt badanej problematyki czy niewykorzystane źródło, odegrały nieraz pozytywną rolę środka pozwalającego zbliżyć się do prawdy w określonej kwestii. Znaczenia dorobku historyka nie należy więc mierzyć według odległości jego ustaleń od rozstrzygnięć uznawanych dziś za miarodajne. Nie ma przy tym różnicy, czy w danej kwestii istnieje jednoznacznie skrystalizowana *communis opinio*, czy utrzymuje się daleko posunięta rozbieżność sądów. Dzisiejszy stan badań, a raczej należałoby postawić sprawę szerzej: wszystkie wcześniejsze i późniejsze próby ujęcia danego problemu mogą być natomiast potraktowane jako swoista suma możliwości, stojących potencjalnie przed historykiem, którego postawę i dokonania próbuje się opisać. Dla badacza dziejów historiografii centralne znaczenie ma pytanie, jakie przesłanki zdecydowały, że jego bohater z potencjalnego zestawu możliwości interpretacyjnych wybierał jedne, a inne odrzucał, nieraz zresztą nawet ich sobie nie uświadamiając.

By przybliżyć się do odpowiedzi, trzeba spośród tych możliwości wykluczyć takie, które z powodu ówczesnego stanu wiedzy, w pierwszym rzędzie z powodu stanu rozpoznania źródeł, nie były mu w istocie dostępne. Naturalne w tej sytuacji może się wydać wymaganie, by historyk myśli historycznej był kompetentny nie tylko w zakresie wiedzy o epoce życia swych bohaterów, potrafiącym badać uwarunkowanie ich poglądów przez *ducha czasu*. Optymalna byłaby bez wątpienia sytuacja, kiedy posiadałby on także kompetencje w tych dziedzinach, które były przedmiotem zainteresowań historyków, których dokonania poddaje badaniu. Taka sytuacja w epoce ciągle postępującej specjalizacji może się jednak zdarzyć raczej zupełnie wyjątkowo. Trudność z tym związana w zasadzie znika, gdy badacz hi-

storiografii, zajmujący się dziełem jakiegoś historyka, może oprzeć się na pracy uczonego-specjalisty stanowiącej analizę jego dokonań w. zakresie określonych kwestii szczegółowych. W przypadku Lelewela możliwości takie są jednak znikome z powodu braku stosownych rozpraw, choć nieraz padał postulat kompleksowych badań jego koncepcji w oparciu o specjalistyczne analizy dokonań na wszystkich polach, gdzie zaznaczyła się jego aktywność jako historyka[127]. Wyjątkowo również wzmianki o jakimś jego pomyśle, z reguły bardzo ogólnikowe, pojawiały się w przeglądach traktujących o „stanie badań" jakiejś problematyki, co zresztą pokazuje najlepiej, że od dawna traktowano milcząco jego dokonania jako zupełnie zdezaktualizowane. Wyjątek stanowią artykuły Kazimierza Tymienieckiego[128], dające cenne, choć tylko cząstkowe oparcie dla przedstawienia węzłowej w syntezie Lelewela problematyki dziejów średniowiecza.

Problem trudności historii historiografii związanych z potrzebą takiej *dwupłaszczyznowości* kompetencji sygnalizował już pół wieku temu Serejski, wskazując zarazem, że dotyczy ona także historyków innych specjalności, o ile *usiłują różne strony procesu dziejowego związać ze sobą w integralną całość*[129]. Ale czy historyk historiografii jest w obliczu takiej trudności osamotniony, czy też nie, to rygorystyczne traktowanie postulatu owej *dwupłaszczyznowości* stawiałoby go przed alternatywą: albo czekać na odpowiednie szczegółowe prace specjalisty, albo przy ich braku narażać się na zarzut wykraczania poza swe kompetencje. Wydaje się, że rzeczywistość badawcza nie pozwala na rygoryzm wymagań w tej kwestii (cytowany tu autor takiej postawy także nie postulował) i zostawia miejsce na kompromis. Niewątpliwie bowiem konfrontacja poglądów określonego historyka z sądami jego współczesnych może stanowić dla historyka historiografii wystarczającą podstawę ujawnienia ich uwarunkowań, nawet gdy nie posiada właściwych kompetencji w przedmiotowym zakresie.

W przypadku Lelewela zakres problemowy jego refleksji oznacza nieuchronnie, że tylko jej ograniczona część może zostać zestawiona z ustaleniami i ocenami innych dziejopisów jego epoki. Nie chodzi nawet o to, by dążenie do poszerzenia przedmiotowego zakresu porównań musiało oznaczać zwiększenie ponad miarę

---

[127] Serejski pisał o potrzebie stworzenia *zbiorowym, zorganizowanym wysiłkiem różnych specjalistów* dzieła, które w sposób kompletny ukazałoby dokonania Lelewela jako historyka, uznając jego powstanie za *punkt honoru uczonych Polski Ludowej* (M.H. Serejski, *Joachim Lelewel...*, s. 14). Ambicja objęcia całokształtu jego zainteresowań badawczych jest widoczna w programie sesji w 200-lecie urodzin uczonego w Zielonej Górze w 1986 r.; jej dorobek jest jednak nader mizerny. Por. *Joachim Lelewel. Człowiek i dzieło, w 200-lecie urodzin*, red. K. Bartkiewicz, Zielona Góra 1988.

[128] K. Tymieniecki, *Joachim Lelewel — dziejopis dawnych Słowian*, „Kultura i Społeczeństwo", 1958 nr 2; tenże, *Joachim Lelewel o narodach północnych w starożytności*, w: *Prace z dziejów Polski feudalnej, ofiarowane Romanowi Grodeckiemu w 70 rocznicę urodzin*, Warszawa 1960; tenże, *Joachim Lelewel i studia słowiańskie*, „Slavia Antiqua", t. VIII, 1961.

[129] M.H. Serejski, *Historia historiografii a nauka historyczna*, w: *Przeszłość a teraźniejszość...*, s. 29–30.

objętości książki. Istotny jest tu przede wszystkim fakt, że niewielu wówczas badało dzieje Polski na tyle kompetentnie, by można było uznać potencjalny materiał porównawczy za w pełni satysfakcjonujący. Ponadto jest jeszcze kwestia problemowego zasięgu tych badań; wielu podjętymi przez autora *Straconego obywatelstwa* sprawami nikt w tamtym czasie sensownie się nie zajmował, co samo w sobie stanowi o jego niepodważalnej zasłudze dla polskiej historiografii. Fakt ten skłania do przyjęcia szerokich granic „epoki Lelewela", co uważam za dopuszczalne, jeśli w tym czasie nie pojawiły się żadne nowe istotne ustalenia, szczególnie oparte na nieznanych wcześniej źródłach. Bez wątpienia konfrontacja z pewnymi poglądami Szujskiego może być owocna w perspektywie deklarowanych tutaj poznawczych celów, skoro różnice między obu historykami ewidentnie nie wynikały z postępu erudycyjnych badań, a z odmienności ich światopoglądów i założeń. Tym bardziej chyba nie powinno budzić wątpliwości odwoływanie się do dokonań autorów dawniejszych, takich jak choćby Adam Naruszewicz.

Zdaję sobie sprawę z tego, że choć staram się na takiej podstawie przedstawiać jedynie takie spostrzeżenia, które wydają się na tyle ewidentne, iż nie powinny wywołać kontrowersji, to może się zdarzyć, iż mój brak kompetencji, na przykład w zakresie dziejów średniowiecza, spowoduje znaczące pomyłki. Gdyby tak się stało — a sądzę, że jest to w pewnym stopniu nieuchronne — to pozostaje mi wierzyć, że książka ta skłoni do zabrania głosu kompetentnych badaczy i do sprostowań, a może nawet do bliższego zajęcia się dokonaniami Lelewela w zakresie poszczególnych kwestii, co oczywiście oznaczałoby także korzyść dla przyszłości badań nad problematyką jego syntezy dziejów Polski. Uważam, że nawet gdybym takich błędów popełnił względnie dużo, to zamierzenie warte jest takiego ryzyka, alternatywą jest bowiem funkcjonowanie przez kolejne lata takiego obrazu dokonań jednej z ważniejszych postaci polskiej historiografii, który zawiera trudną do wyobrażenia ilość intencjonalnych czy bezwiednych pominięć i przekłamań. Przy opisanym tu zdominowaniu literatury traktującej o Lelewelu przez pierwiastek hagiografii zdarza się bowiem, i to autorom do tego stopnia niepodejrzanym o nieprzychylny stosunek do bohatera tej książki, jak Chrzanowski, wygłaszanie opinii typu: *tu i ówdzie doktryner, opętany swoją ukochaną ideą demokracji i republikanizmu i nie mniej ukochaną ideą narodowości, brał górę nad trzeźwym i krytycznym myślicielem; szybkiemu biciu serca nieraz nie mógł dotrzymać kroku zdrowy rozsądek*[130]. Z kolei Marceli Handelsman pisał, że pewne kwestie rozstrzygał on *z góry*, przez *gotową doktrynę*, co dużo bardziej eufemistycznie określił Tymieniecki, wzmiankując o *pewnej rozbieżności kierunku analitycznego i syntetycznego*. Przypadki triumfu *zapalczywości politycznej* Lelewela nad *krytycyzmem badacza i bezstronnością historyka* dostrzegł także Cygler[131].

[130] I. Chrzanowski, *Joachim Lelewel*, s. 147.

[131] M. Handelsman, *Joachim Lelewel. Próba charakterystyki twórczości*, „Przegląd Historyczny", t. 34, 1937, s. 335; K. Tymieniecki, *Zarys dziejów historiografii polskiej*, Kraków 1948, s. 37; B. Cygler, *Działalność polityczno-społeczna...*, s. 168.

Należy dodać, że żadna z cytowanych ocen nie odwoływała się do konkretnych przykładów. Uważam, że historyków historiografii kompromituje sytuacja, gdy mając świadomość, że o dokonaniach tego, którego często nazywa się *wielkim*, czy wręcz *największym*, wypowiadano takie sądy, udają, że tego nie słyszeli i ani nie podejmują próby dowiedzenia, że to nieprawda, ani nie potrafią pokazać, czego to konkretnie dotyczy.

Charakter narracji i strukturę książki w dużym stopniu wymusił charakter pisarstwa bohatera, zwłaszcza jego język oraz radykalna zmiana poglądów, które pozostawił on często w formie sumy nierozdzielonych, a zarazem niemożliwych do pogodzenia tez dawniejszych i nowych. O trudnościach odczytania tekstów Lelewela pisali bodaj wszyscy, którzy się na jego temat wypowiadali[132]. Stworzony w prologu *Kordiana* fantastyczny obraz *Sfinksa*, zrodzonego z *języka Balaama oślicy* i mówiącego *hieroglifem stylu*, twórcy *oplątanych w dziejowe wypadki* zagadek, których *sam diabeł rozwiązać nie umie*[133], jest złośliwie przesadny, ale zawiera jądro prawdy. Dotarcie do sensu jego wypowiedzi wymaga z reguły skrupulatnej analizy kontekstu i zestawiania całego ich szeregu, nie zawsze zresztą prowadzi do dającego satysfakcję efektu. Jeszcze więcej trudności stwarza sprawa swoistej koegzystencji nowszych ujęć pewnych problemów obok dawniejszych, pozostawionych w wydaniach wcześniejszych dzieł, które zostały dopełnione stosownymi poprawkami, ale bez odrzucania tych fragmentów, którym zaprzeczają (o tym właśnie pisał w cytowanej wcześniej refleksji Małecki).

Ta sytuacja w szczególny sposób wymaga drobiazgowej analizy, odwoływania się do szerokiego spektrum wypowiedzi, tym bardziej że w wielkiej części konstytutywne dla interpretacji Lelewela tezy przedstawiam diametralnie różnie niż panujące dotychczas opinie. Książka stała się więc z konieczności swego rodzaju połączeniem monograficznego opracowania szeregu kwestii istotnych dla koncepcji bohatera z próbą syntetycznej jej prezentacji. Powoduje to z pewnością pewną jej amorficzność czy brak przejrzystości, uważam jednak, że dla takiej jej formuły faktycznie nie było alternatywy. Rozwiązaniem bez wątpienia gorszym byłaby bowiem wcześniejsza publikacja w postaci szeregu artykułów owej części „monograficznej", a następnie wydanie odwołującej się do nich, skomprymowanej wersji książki, a to z tego powodu, że właściwe opracowanie kwestii cząstkowych bez uwzględnienia ich nierozdzielnego związku z sądem ogólnym, z ideami, które tworzyły *teorię gminowładztwa*, byłoby niemożliwe.

---

[132] Enigmatyczną próbę wyjaśnienia tego faktu podjął J. Topolski, pisząc: *gigantyczne były zmagania Lelewela z nieprzystosowanym do precyzyjnych badań językiem i tu, a nie w dziwaczności stylu rzekomo właściwej temu autorowi, tkwi źródło owych właściwości języka Lelewela* (*Metodologia historii*, Warszawa 1984, s. 332). Stwierdzenie to świadczy jedynie, że autor nader powierzchownie znał twórczość, o której się wypowiadał.

[133] J. Słowacki, *Kordian*, *Dzieła* t. VI, Wrocław 1959, opr. E. Sawrymowicz, s. 240–241, 255–258, 262.

Rozdział I
WILEŃSKI UCZONY W KRĘGU IDEI OŚWIECENIA: PROGRAM *HISTORII FILOZOFICZNEJ* A PRAKTYKA BADAWCZA

Autorka jednej z ważniejszych rozpraw mających na celu zaadaptować dzieło Lelewela na potrzeby ideologii komunistycznej podkreślała, że miał on *pełną świadomość przełomowości swoich badań nad historią narodu, ich konsekwentnej spoistości i ciągłości na przestrzeni całej swojej pracy naukowej*[1]. W literaturze przedmiotu opinia o zasadniczej niezmienności jego poglądów jest powszechna, choć często nie występuje jako wyłożona *explicite* teza. Nie jest mi w każdym razie znana praca, która eksponowałaby kwestię istotnych różnic między treścią jego dzieł w okresie kariery uniwersyteckiej oraz głoszonych w ostatnim okresie życia. Tymczasem już proste zestawienie szeregu ocen pochodzących z różnych czasów aktywności badawczej pokazuje co innego, każąc poważnie traktować pytanie o ewolucję jego przekonań. Oto późniejszy pogromca arystokracji i zwolennik skrajnie pojmowanego egalitaryzmu społecznego, który uznawał za warunek wolności, w 1815 r. utożsamiał *narody wolne* z *arystokrackimi*, zaś równość wiązał z despotyzmem[2]. Słynny apologeta wolności dawnej Polski, wywodzonej z jej *ducha* słowiańskiego, wcześniej protestował przeciw takim sądom Karamzina i podkreślał, że *ani o elekcji, ani o wolności* nie można mówić w odniesieniu do epoki pierwszych Piastów[3]. Ten, który potem tyle wysiłku włoży w dowodzenie wspaniałej wartości i odwiecznego rodowodu polskiej demokracji, za młodu pisał z ironią o szlachcie, która *od pierwszego ojca swego Lecha, Krakusa i Popiela* wywodziła *długie sejmów szeregi* i uznawała *dawne bunty za gorliwość obywatelską*[4]. Piewca odrębności wzorca rozwojowego Polski względem Zachodu i zacięty przeciwnik toksycznych wzorów, napływających stamtąd, w okresie profesury w Wilnie odróżniał przodującą i tworzącą wzory część Europy, która obej-

---

[1] N. Assorodobraj, *Kształtowanie się założeń teoretycznych historiografii Joachima Lelewela*, w: *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej*, t. III, red. B. Baczko, N. Assorodobraj, Warszawa 1957, s. 125.

[2] J. Lelewel, [*Historyka rękopiśmienna*], w tegoż: *Dzieła*, t. II, s. 145.

[3] Tenże, *Porównanie Karamzina z Naruszewiczem*, w: *Polska, dzieje...*, t. XVIII, Poznań 1865, s. 247–248; tenże, *Historia polska do końca panowania Stefana Batorego*, *Dzieła*, t. VI, Warszawa 1962, s. 113.

[4] Tenże, *Historia polska...*, s. 239.

mowała obszary dawnego imperium rzymskiego oraz resztę, którą cechuje *opóźnienie, zmiarkowanie i naśladowstwo*[5].

Łatwo zauważyć, że te wybrane spośród wielu przykłady różnic poglądów, głoszonych przez Lelewela w młodości oraz w późniejszym okresie, nie dotyczą spraw błahych. Nie przesądzając z góry konkluzji w kwestii, czy oznacza to potrzebę wyróżnienia w jego dorobku dwu zasadniczo odmiennych wizji dziejów, trzeba podkreślić, że historykowi historiografii nie wolno uchylić się od podjęcia narzucającego się pytania: na ile późniejsze dokonania badawcze stanowiły realizację programowych tez, głoszonych z katedry w Wilnie i w wielu ówczesnych publikacjach? Czy i w jakim stopniu istnieje koherencja między kreśloną około lat 1815–1825 wizją *historii filozoficznej* a tworzoną po latach na emigracji syntezą dziejów Polski? Jakie były uwarunkowania zauważalnych różnic między tym późniejszym ujęciem syntetycznym a poglądami wyznawanymi w młodości? Oczywista waga tych kwestii dla całości wizerunku Lelewela jako historyka skłania do dogłębnego zajęcia się tym wczesnym, teoretycznym dorobkiem, mimo że prócz rozpraw Assorodobraj był on już przedmiotem cennej pracy Mariana H. Serejskiego[6].

W swej refleksji na temat zadań i uwarunkowań badawczych historii Lelewel permanentnie odwoływał się do filozofii. Pisał o *filozoficznych* wynikach badań historycznych, o *wcielaniu filozoficznych myśli do historycznych obrazów*, o *filozoficznym badaniu dziejów*, o *badaniach historycznych*, które *filozoficznego używają oręża*, o *dziejach filozoficznie wykładanych*, o *działaniach filozoficznych* historyka, a także posługiwał się wiele razy zbitką *historyk filozof*[7]. Sens idei *filozoficznego* traktowania dziejów należy rozpoznać w kontekście funkcjonującego w XVIII w. rozumienia terminu *filozofia* oraz specyficznie oświeceniowego postulatu, by *nową historię napisali filozofowie*[8]. Termin *filozofia* nie oznaczał wtedy wyłącznie ogólnej refleksji o naturze bytu i poznania, a zwłaszcza wyspecjalizowanej dyscypliny, wyposażonej w jej tylko właściwe narzędzia i metody dociekań. Zakres i charakter aktywności *filozofa* obejmował wówczas w przybliżeniu to, co w XX w. określało pojęcie intelektualisty. *W XVIII w.* — jak pisał Ulryk Im Hof — *filozofowanie oznaczało w szczególności krytyczne i swobodne wypowia-*

---

[5] Tenże, *Historyczna paralela Hiszpanii z Polską w XVI, XVII, XVIII wieku*, *Dzieła*, t. VIII, *Historia Polski nowożytnej*, Warszawa 1961, s. 220–221; tenże, *Statystyka, czyli teoria, czyli zasady*, *Dzieła*, t. I, Warszawa 1964, s. 356.

[6] M.H. Serejski, *Koncepcja historii powszechnej Joachima Lelewela*, Warszawa 1958. Niedawno kwestie te stały się przedmiotem zupełnie chybionego, kompilacyjnego tekstu Adama Sowińskiego (*Lelewelowska teoria rozwoju historycznego*, „Kwartalnik Historyczny", CXII, 2005).

[7] J. Lelewel, *Dzieła*, t. II, s. 264, 265, 268, 432, 473, 549.

[8] C.L. Becker, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, Poznań 1995, s. 68. W cytowanej pracy Serejskiego autor rozpatrywał konsekwentnie *historię filozoficzną* Lelewela na płaszczyźnie koncepcji oświecenia. Perspektywę tę zignorował bez podania jakiejkolwiek argumentacji Jerzy Skowronek, twierdząc, iż historyk z Wilna odwoływał się do *filozofii zgodnie z duchem romantyzmu* (*Joachim Lelewel w historii i historiografii polskiej*, w: *Joachim Lelewel. Księgoznawca, bibliotekarz, bibliograf*, Warszawa 1992, s. 26).

danie się o wszystkich problemach i sprawach. Filozofować można również na tematy zwyczajne i powszednie[9]. Filozofia pretendowała do dominującej roli w oświeceniowej rzeczywistości w dwojakim sensie. Odrzucając stanowczo przypisany jej kiedyś służebny status wobec teologii, przejmowała jej rolę instancji ogłaszającej racjonalne prawdy ogólne, objaśniające świat. Ale tłumaczyła je także na język codziennych powinności, usiłowała być mądrością przydatną w życiu: *nie chciała poprzestać na podsuwaniu teorii, chciała być użyteczna jako rozum praktyczny, jako zdrowy rozsądek*[10].

Oświeceniowy racjonalizm był inspirowany stoicką teorią *światła naturalnego*, od którego pochodzi wszelka wiedza i które daje rodzajowi ludzkiemu *bezpośrednią pewność* poznania. Emanacją owego *lumen naturale* miał być *wspólny wszystkim ludziom rozum,* [...] *źródło prawa i światła w nas. Ten ponadindywidualny rozum, który umożliwia nam wszelkie poznanie i kieruje życiem naszym, panuje nad światem jako siła kosmiczna.* W ten sposób rozum identyfikowano z naturą, a zarazem ustanawiano jego autonomię: *jako część ogólnego rozumu świata nie może uznać nad sobą nic wyższego, żadnego autorytetu, nawet boskiego objawienia*[11]. Teza o danych z natury wszystkim ludziom *zasadach poznania teoretycznego, etycznego, prawnego i politycznego* odbierała filozofii znamiona procederu hermetycznego, wymagającego specjalnych predyspozycji i kompetencji. Oświecenie głosiło, że *prawda jest jednakowo dostępna dla wszystkich rozsądnych ludzi, u których władze sądzenia nie są zaciemnione przez niepotrzebne emocje i niepotrzebną ignorancję*[12]. Potrzebny był przede wszystkim akt woli, trzeba było *odważyć się być mądrym*, co znaczyło odrzucić tradycję i autorytety, uwolnić umysł od tłumiącego światło tumanu przesądów. Filozofia przestała być *wyspecjalizowaną i ezoteryczną aktywnością intelektualną*[13] — o swoistej trywializacji tego pojęcia pisał wymownie Goethe: *filozofia stała się mniej lub bardziej wyćwiczonym zdrowym rozsądkiem, który odważył się wkraczać w pojęcia ogólne i wydawać sądy o wewnętrznym i zewnętrznym doświadczeniu.* [...] *tak tedy filozofowie znaleźli się z czasem na wszystkich fakultetach, ba we wszystkich stanach i zawodach*[14].

Światło rozumu, ufundowane w naturze świata, mogło potencjalnie stać się udziałem każdej jednostki, ale przecież aktualna rzeczywistość była odległa od tego stanu. Jedynie nieliczni potrafili przemóc to, co ogółowi przesłaniało racjonalny obraz świata: mgławicę urojeń, błędów i przesądów, stanowiącą dziedzictwo całych stuleci panowania wrogich rozumowi sił. Desygnowanie filozofa na odcinek frontu, który przyjęło się nazywać historią, miało zatem charakter spe-

---

[9] U. Im Hof, *Europa Oświecenia*, Warszawa 1995, s. 123–124

[10] Tamże, s. 126.

[11] Z. Łempicki, *Renesans, Oświecenie, Romantyzm*, Warszawa–Lwów 1923, s. 83–84, 89–90, 96.

[12] I. Berlin, *Korzenie romantyzmu*, Poznań 2004, s. 91.

[13] J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1981, t. I, s. 91.

[14] C.L. Becker, *Państwo Boże...*, s. 47.

cjalnej misji, było wejściem na obszar niezwykłe ważny, a zarazem szczególnie zaniedbany. Wolter, pierwszy pośród *filozofów-historyków* epoki, pisał: *dopóki filozof nie pocznie oświecać ludzi, u wszystkich narodów świata historia skażona jest baśnią; kiedy jednak filozofia wkracza w głąb tych ciemności; znajduje ludzkie umysły do tego stopnia zaślepione przez odwieczne błędy, że tylko z trudem daje się z nich wyzwolić*[15].

Chodziło nie tylko o eliminację fantastycznych, *stricte* baśniowych obrazów przeszłości oraz opartych na kanonie prowidencjalnym wykładni teologów[16]. Wolna od nich erudycyjna historiografia, mająca za sobą swój „złoty wiek" XVII, także nie cieszyła się szacunkiem oświeconych, choć z jej ustaleń źródłowych skwapliwie oni korzystali, gdy to było dogodne do ich celów. Jeden z nich, Paul G. Coyer, pisał: *nie żyjemy już w epoce Vossiusów, Huetów, Borchardtów i Kirchnerów. Erudycja, szperactwo męczą nas i wolimy przebiegać lekko po powierzchni niż wkopywać się w głębiny*[17]. Historyków-erudytów oskarżano o gromadzenie faktów dla nich samych, wysuwając żądanie, by historię napisali od nowa sami *filozofowie, ponieważ tylko oni potrafią oddzielić od faktów owe użyteczne prawdy*, dostarczające powszechnie ważnej wiedzy o człowieku[18]. Według Woltera *tylko filozofowie powinni pisać historię; wszyscy inni piszą ją jako satyrycy, pochlebcy albo deklamatorzy*[19]. (Autor tej sentencji, a zarazem *Historii Rosji za panowania Piotra Wielkiego*, osławionej apologii cara, w której usprawiedliwiał „poświęcenie" syna w imię racji wyższych, siebie rzecz jasna nie uważał za pochlebcę, ale za filozofa.) Toteż w miarę ugruntowania się ideologii oświecenia, jak pisał Becker, *filozofowie stali się historykami, czy może to historycy stali się filozofami*[20]. W każdym razie problematyka historyczna znalazła się w centrum uwagi koryfeuszy *wieku świateł*; miała ona zostać ujęta w sposób filozoficzny, tj. poddana kompleksowej racjonalnej obróbce. Uwolniona od zbędnego balastu nieistotnych szczegółów, by wydobyć to, co uniwersalnie ważne, a przez to służące dziełu wyzwolenia człowieka, miała pełnić swoiste funkcje apostolskie, czy wręcz soteriologiczne, w zlaicyzowanej wersji[21].

Filozofowie oświecenia uznawszy przeszłość za idealny obiekt do tego typu zabiegów, niemal wszyscy — jak pisał Becker — *niezależnie od tego, czy sami trudnili się pisaniem historii, czuli się w obowiązku wyjaśnić nam, dlaczego i w jaki*

---

[15] A.F. Grabski, *Dzieje historiografii*, Poznań 2003, s. 290.

[16] Jak pisał Karl Mannheim, *patrząc od strony jej społecznej funkcji, filozofia współczesna powstała po to, aby obalić kościelno-teologiczny obraz świata*, służąc w ten sposób mieszczaństwu i monarchii absolutnej (Karl Mannheim, *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Lublin 1992, s. 180).

[17] Cyt. za: P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*, przekład H. Suwała, wstęp S. Pietraszko, Warszawa 1972, s. 220.

[18] C.L. Becker, *Państwo Boże...*, s. 68.

[19] Cyt. za: K.N. Dierżawin, *Wolter*, Warszawa 1962, s. 296.

[20] C.L. Becker, *Państwo Boże...*, s. 68.

[21] Temu problemowi została poświęcona cytowana tu książka Carla L. Beckera, a jej tytuł — *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów* dobitnie to wyraża.

sposób powinna być ona napisana. Materia historyczna wydawała się niezwykle obiecującym oparciem perswazyjnej aktywności: oświetlenie przeszłości jasnym blaskiem uwolnionego od przesądów rozumu miało dostarczyć przekonujących dowodów na rzecz ideałów epoki. Brak rozumnej refleksji nad ciemnymi stronami historii uważano za przyczynę tego, że *mimo wielowiekowych doświadczeń ludzkość nadal pętały głupota i błędy przodków.* [...] *Aby nakłonić ludzi do zerwania z przeszłością, przede wszystkim należało im udowodnić, jak bardzo była zła*[22]. Cytowany tu Becker — badacz zdecydowanie krytyczny wobec ówczesnej *historii filozoficznej* — pisał o jednym z najwybitniejszych jej rezultatów, *Historii* Hume'a, że została napisana *en philosophie — to znaczy, nie po to, by odtworzyć rozwój wypadków czy określić je poprzez ich przyczyny i skutki, ale aby skonfrontować opisane wydarzenia z „ogólną ideą tego, co słuszne i tego, co niesłuszne", skonfrontować je z wyrobionymi już opiniami epoki oświecenia*[23]. Wypada jednak odnotować pogląd kwestionujący totalne zdominowanie świata historycznego przez racjonalistyczne schematy oraz *stricte* negatywny sposób myślenia o historii w epoce oświecenia[24]. Ernst Cassirer nie godził się z tezą, że wpływ filozofii oświecenia na historię sprowadzał się do tego rodzaju negatywnej presji, konstatując zasadniczą tendencję do zapewnienia równowagi obu czynników. Twierdził, że bogactwo rzeczywistości historycznej stało się punktem odniesienia dla problemów, które stawiała filozofia, i podkreślał owocne współdziałanie obu dyscyplin, a w osobie Hume'a wskazywał świetny przykład ich *unii personalnej*[25]. Przeszkodą w upowszechnieniu postulowanej postawy była najgłębsza, ontologiczna warstwa dotychczasowych wyobrażeń o dziejach, traktujących przeszłość nie jako rezultat aktywności ludzi, ale jako dzieło boże. Powstanie emblematycznej dla oświecenia teorii postępu, opartej na idei rozumu, wymagało poczucia niezależności od Opatrzności[26].

Walka z augustyńską ideą Boga-suwerena dziejów i kościelną kuratelą nad ich obrazem stała się częścią szerokiego frontu przeciw religii objawionej, współtworząc zasadniczy rys epoki: sekularyzację życia i myślenia. Powstał obraz dziejów

[22] C.L. Becker, *Państwo Boże...*, s. 69–70. Autorzy *Encyklopedii* deklarowali otwarcie, że celem dzieła jest *jak najszybsze rozpracowanie przeszłości, aby stworzyć miejsce dla nowej przyszłości* (R. Koselleck, *O rozpadzie toposu „historia magistra vitae" w polu horyzontu historii zdynamizowanej nowożytnością*, w: *Semantyka historyczna*, Poznań 2001, s. 100).

[23] C.L. Becker, *Państwo Boże...*, s. 79. Georg von Below łączył dostrzeganą powszechnie skłonność oświecenia do osądzania przeszłości według własnych kryteriów i piętnowania za wszystko, co od nich odbiega, z odrzuceniem teologicznej wizji dziejów i założeniem, że historia jest wytworem świadomych działań jednostek (Georg von Below, *Die deutsche Geschichtschreibung von den Befreiungskriegen bis zu unseren Tagen*, München und Berlin 1924, s. 1–2).

[24] Określenia *bloss negativ historische Denkweise* użył Meinecke (F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, München und Berlin 1911, s. 129), odwołując się do wyrażenia Gunnara Rexiusa *negativ historische Richtung*. Por. także F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, s. 322–323.

[25] E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932, s. 268.

[26] K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 60.

jako postępu od barbarzyńskiego, prymitywnego myślenia ciemnych wieków ku oświeceniu, od stadium religijnego przesądu do stadium racjonalizmu i nauki. Wolter, który projektował filozofię historii jako wyzwolenie od eschatologii, zaczął od polemiki z Bossuetem i wbrew Leibnizowi odrzucił możliwość teodycei[27]. Ale jak przekonują liczni znawcy tej materii, ukształtowane w oparciu o chrześcijańską eschatologię wyobrażenia o dziejach do tego stopnia weszły w obieg kultury, że klisza utrwalonej przez stulecia wiary zdominowała próby nowych ujęć. Idea postępu otrzymywała często wymiar teleologiczny, co nadawało jej strukturę analogiczną do tej, którą zawierała odrzucona nauka o zbawieniu[28]. Człowiek — pisał Karl Löwith — *będzie próbował zastąpić czymś Opatrzność, jednak w obrębie danego z góry horyzontu, sekularyzując chrześcijańską nadzieję zbawienia na kształt nieokreślonego oczekiwania jakiegoś lepszego świata. Wiara w Boską Opatrzność staje się więc wiarą w ludzką zdolność do przezornego zabiegania o własne ziemskie szczęście*[29].

Siłą napędową ideologii postępu był świetny rozwój nauk matematycznych i przyrodniczych od połowy XVII wieku. Zwłaszcza spektakularny sukces fizyki newtonowskiej stanowił dla legionu zelotów rozumu potężną przesłankę nowego obrazu rzeczywistości; był dowodem, że świat jest posłuszny innym prawidłom niż te, które głosił kościół. Uznano, że nie może być wyłączeń spod działania praw natury, że ich żelazny gorset jest absolutnie szczelny: wedle Woltera także Bóg podlega prawom, które sam ustanowił, a to wykluczało odwołującą się do cudów tradycyjną chrześcijańską wizję rzeczywistości[30]. Uwolniona spod nadbudowy teologii nauka, w tym jej integralna cząstka — historiografia, stawiała sobie za zadanie *postrzegać świat z własnej perspektywy, a nie z perspektywy Boga-Stwórcy, co znaczy jednocześnie, że należy szukać wyjaśnień w nim samym, bez sięgania do nadnaturalnych podstaw i przyczyn*[31]. Uznano więc, że dzieje nie są zbiorem przypadków ani polem ingerencji prowidencjalnych, ale *podobnie jak cały system natury rozwijają się na zasadzie koniecznych między faktami związków*[32]. Jak pisali Max Horkheimer i Teodor Adorno, ideałem oświecenia był opis

[27] R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1964, s. 74–76, 80–82.

[28] H. Ritter von Srbik, *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart*, t. I, Salzburg 1950, t. I, s. 108.

[29] K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, s. 106–107. Obok cytowanych tu Beckera i Bultmanna, autor należy do wybitnych reprezentantów tezy, że odrzucenie myślenia religijnego nie oznaczało zastąpienia ugruntowanego w chrześcijańskiej eschatologii schematu dziejów przez nową ideę, ale jego sekularyzację. Bultmann twierdził nawet, że powstanie myślenia naukowego jawi się w dziełach filozofów oświecenia jako cud (R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, s. 75).

[30] F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, München 1959, s. 77–78. O prawach ustanowionych przez Boga, ponad które on sam nie może się wznieść, pisał także np. Herder (J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, przeł. J. Gałecki, wstęp i komentarz E. Adler, PWN 1962, t. II, s. 291).

[31] H. Schnädelbach, *Rozum i historia*, Warszawa 2001, s. 24, por. M.H. Serejski, *Koncepcja historii...*, s. 18–19.

[32] M.H. Serejski, *Koncepcja historii...*, s. 68; por. także H. Ritter von Srbik, *Geist und Geschichte...*, s. 107.

świata w postaci *systemu, z którego wynika wszystko razem i każda rzecz z osobna*[33]; żadna sfera nie miała być bowiem spod działania praw natury wyłączona. Co więcej, uznawano, że zręby tego systemu już istnieją: dość powszechne było przekonanie, że odkrycia Newtona mogą znaleźć zastosowanie także w dziedzinie etyki i polityki[34]. Rozpatrywanie dziejów *jako powiązanego systemu* pojawia się nie tylko jako programowy cel *filozofów*, stroniących od archiwalnego szperactwa i niezaprzątających sobie przesadnie głów regułami dochodzenia do prawdy faktycznej. Także dla Johanna Ch. Gatterera, wybitnego reprezentanta kultywującej tradycje *wieku erudycji* „szkoły getyńskiej", ostatecznym celem historyka miało być właśnie odsłonięcie powszechnego związku spraw w świecie, powiązanie faktów w *system*[35]. Adaptację modelu metodologicznego nauk matematyczno-przyrodniczych uznano za warunek konieczny prawdziwej historii — tylko pod takim warunkiem mogła ona spełnić wymogi racjonalności, skoro matematyka uchodziła za *język rozumu*[36].

Ów całościowy, *synoptyczny*, zakrój wizji historii współokreślał ramy myślenia, stanowił o zdominowaniu epoki przez wątki uniwersalistyczne i kosmopolityczne; uznawanie tych tendencji za główny akcent w pejzażu oświecenia *stało się niemal truizmem*[37]. Przesłanką tego uniwersalizmu była teoria prawa natury i stanowiący jej integralną część koncept niezmiennej natury człowieka. Dziejowe dokonania ludzi uważano za funkcję ich trwałych dyspozycji oraz oddziaływania warunków środowiska; świat historii, tak jak świat przyrody, poddany zasadzie *powszechnej przyczynowości*, miał być analogicznie obliczalny. *Podobnie jak przedmiotem nauk o Naturze miały być rządzące nią wewnętrzne mechanizmy* — pisał Andrzej F. Grabski — *tak samo historia filozoficzna miała swój wyraźnie określony przedmiot: były nim analogiczne mechanizmy, sterujące przemianami świata społecznego. Zajmowała się ona dziejami poszczególnych epok i narodów po to, aby ponad ich zróżnicowaniem odnaleźć jedność świata społecznego, wypływającą z jedności i niezmienności natury ludzkiej, ujawniającą się zdaniem jej*

[33] M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 22–23, por. też: F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, s. 85; J. Topolski, *Teoretyczne i metodologiczne idee historiografii Oświecenia*, w: *Adam Naruszewicz i historiografia Oświecenia*, red. A. Bartkiewicz, Zielona Góra 1998, s. 23.

[34] I. Berlin, *Korzenie romantyzmu*, s. 51.

[35] E. Schaumkell, *Geschichte der deutschen Kulturgeschichtsschreibung von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Romantik im Zusammenhang mit der allgemeinen geistigen Entwicklung*, Leipzig 1905, s. 55; por. także: Z. Łempicki, *Renesans, Oświecenie, Romantyzm*, s. 108, M.H. Serejski, *Koncepcja historii...*, s. 35. W związku z tym postulatem około połowy XVIII wieku dokonało się w Niemczech szybkie upowszechnienie pojęcia *dzieje* (*die Geschichte*), rozumianego właśnie jako *uniwersalny związek zależności*, jako system *powiązanych ze sobą działań*; tego sensu był pozbawiony tradycyjny, teraz wypierany, termin „historia" (R. Koselleck, *O rozpadzie toposu...*, s. 86–87).

[36] F.E. Manuel, *U źródeł nowoczesnego religioznawstwa*, tłum. M. Król i J. Wiercińska, Warszawa 1973, s. 24.

[37] T. Kostkiewiczowa, *Polski wiek świateł. Obszary swoistości*, Wrocław 2002, s. 25.

orędowników — ponad i poza czasem[38]. Teza o niezmienności natury człowieka utrudniała zrozumienie wagi specyfiki form kultury, tworzonych przez ludzi w różnych miejscach i epokach, osłabiała zdolność postrzegania różnorodności ich dokonań. Istniała silna tendencja do uznawania różnic za nieistotne; w opisaniu fragmentu dziejów jakiejś społeczności często chciano widzieć jedynie kolejny przykład potwierdzający trafność już odkrytych powszechnych zasad. Hume głosił, iż *ludzie są tak dalece, bez względu na czas i miejsce, tacy sami, że historia nie powie nam w tej materii nic nowego ani niezwykłego*[39]. Znajomość tych zasad i zdolność ujęcia zależności przyczynowo-skutkowych w uniwersalny system warunkowała przy tym odczytanie sensu pojedynczych obserwacji. *Niejedna prawda stanie się zrozumiałą dopiero wówczas* — pisał Monteskiusz — *kiedy ujrzymy łańcuch wiążący ją z innymi*[40].

* * *

Problematykę ewolucji oświeceniowej wizji historii i jej odchodzenia od myślenia prawno-naturalnego przedstawia fundamentalne dzieło Friedricha Meineckego *Die Entstehung des Historismus*. Abstrahuję tutaj od takich tez autora, jak uznanie historyzmu za *najwyższy osiągnięty dotychczas stopień rozumienia spraw ludzkich*, od odrzucenia oceny, że prowadzi on nieuchronnie do relatywizmu oraz przypisania mu zdolności do rozwoju i do pełnienia roli skutecznego remedium na wszelkie problemy historii (w tym mocy leczenia ran, jakie sprawił relatywizm wartości)[41]. Nie chodzi więc o całościową akceptację tego rozumienia historyzmu, które najbardziej radykalnie sformułował Karl Mannheim i do którego nawiązywał Meinecke. Mannheim, utożsamiając historyzm z *myśleniem dynamicznym* i uznając za *duchową siłę o nie dającej się ocenić doniosłości*, pisał, że jest to *rzeczywisty nośnik naszego obrazu świata, zasada, która nie tylko niewidzialną ręką organizuje całą intelektualną pracę, ale także przenika codzienne życie.* Nie jest to — dodawał — *pomysł, moda, orientacja, ale fundament, na którym rozważamy całą rzeczywistość społeczno-kulturalną. Nie jest to wymyślony program, lecz organicznie powstały grunt, widzenie świata, które wytworzyło się, gdy rozpadł się średniowieczny światopogląd religijny, a potem dokonał swoistej samolikwidacji zsekularyzowany obraz oświecenia ze swą zasadniczą ideą ponadczasowego rozumu*[42]. Nie jest konieczne pełne utożsamienie się z tym stanowiskiem,

[38] A.F. Grabski, *Dzieje historiografii*, s. 303–304, por. też: J. Topolski, *Teoretyczne i metodologiczne idee...*, s. 20.

[39] D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przekład J. Łukasiewicz i K. Twardowski, Warszawa 1977, s. 101; por. C.L. Becker, *Państwo Boże...*, s. 70–71.

[40] Montesquieu, *O duchu praw*, przełożył T. Boy-Żeleński, przejrzał i uzupełnił M. Sczaniecki, Warszawa 1957, t. I, s. 20.

[41] F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, s. 4.

[42] Cyt. za: *Geschichte. Das Fischer Lexikon*, Herausgeber W. Besson, Frankfurt 1961, s. 104–105. Warto podkreślić późne powstanie terminu *historyzm* oraz fakt, że od początku funkcjonował on w różnych, czasami sprzecznych znaczeniach. Termin ten pojawił się w literaturze na

aby zgodzić się z opinią Meineckego, iż historyzm, który zastąpił generalizujące i mechanistyczne ujęcie historii przez ujęcie indywidualizujące i genetyczne, stanowił jedną z największych rewolucji w myśli zachodniej[43]. Antynomia uniwersalizmu i indywidualizmu miała w każdym razie charakter fundamentalny, a wobec tego stanowisko w tej kwestii stanowi szczególnie ważny wyznacznik miejsca na mapie postaw ideowych. Rozważania w kwestii znaczenia oświeceniowych korzeni dla pojmowania dziejów Lelewela winny się więc koncentrować w pierwszym rzędzie wokół tej kwestii, a książka Meineckego wydaje się oferować właściwą perspektywę[44].

Uczony ten eksponował, iż panujący od czasów antyku sposób myślenia w kategoriach prawa natury, którego zwieńczeniem była myśl oświecenia, cechowało generalizujące ujęcie historii. Przekonanie, że człowiek z jego rozumem, namiętnościami, cnotami i wadami, we wszystkich swych wcieleniach pozostawał w istocie taki sam, choć według autora zawierało słuszne jądro, nie pozwalało pojąć głębokiego charakteru zmian, jakie zachodzą w dziejach, tak w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym, a także właściwie ocenić zróżnicowania form cywilizacji[45]. Oświecenie dostrzegało bogactwo form życia w czasie i przestrzeni (przede wszystkim za sprawą Woltera), rozbudzając ciekawość historii, ale w wielości tej widziano jedynie odmienność *przyzwyczajeń* w poszczególnych społeczeństwach. *Przyzwyczajenia* te, traktowane jako powierzchowna, choć zarazem względnie stabilna sfera, pokrywały glebę, z której wyrastały, tj. trwałą warstwę

przełomie XIX i XX wieku, często używany jako określenie takiego stosunku do przeszłości, który blokuje postawy aktywne wobec świata, gdzie *przeszłość staje się Molochem, pochłaniającym żyjących wraz z możliwością owocnego tworzenia* (K. Heusi, *Der Krisis des Historismus*, Tübingen 1932, s. 6). Dopiero Ernst Troeltsch w pracy *Der Historismus und seine Probleme* (1922) wprowadził znaczenie historyzmu jako *gruntownego uhistorycznienia wiedzy i myślenia*, a wkrótce powstał cytowany artykuł Mannheima (*Geschichte...*, s. 102–105; K. Heussi, *Der Krisie*, s. 1–21; por. także: M. Żywczyński, *Narodziny i dzieje pojęcia historyzmu. Troeltsch, Meinecke, Croce*, „Historyka", t. I, 1967, s. 53–56).

[43] F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, s. 1–4. Pojęcie historyzmu Meineckego zostanie przybliżone dalej.

[44] Odwołanie się do fundamentalnych kategorii dzieła Meineckego nie oznacza, rzecz jasna, akceptacji ogółu zawartych w nim twierdzeń. Szereg zarzutów stawiał jego książce Georg G. Iggers, podkreślając na przykład, że autor ukazał genezę historyzmu w oderwaniu od kontekstu społeczno-historycznego, co było sprzeczne z jego teoretycznymi założeniami i przedstawił go jako zjawisko kulturowe pozbawione politycznych akcentów (G.G. Iggers, *Deutsche Geschichtswissenschaft. Eine Kritik der traditionellen Geschichtsauffassung von Herder bis zum Gegenwart*, München 1971, s. 15–16, 46–48). Krytyka ta nie podważa jednak poznawczej wartości kategorii, do których w oparciu o dzieło Meineckego odwołuję się w tej książce. Abstrahując od ogółu zastrzeżeń Iggersa, chcę zaznaczyć swój dystans wobec stwierdzenia, iż *Meineckes Werk wurde so zu einer Hymne auf den heilsamen Sieg der Unvernunft im modernen Bewusstsein* (tamże, s. 46). Jeśli jest to hymn, to na cześć odkrycia przez nowoczesną świadomość różnorodności uwarunkowań i wymiarów ludzkich działań oraz odrzucenia symplifikującego ograniczania ich do aspektu rozumności wedle pojęć filozofów oświecenia.

[45] F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, s. 2–3.

uniwersalnej natury ludzkiej. Potrzeba konceptualizacji różnorodności zjawisk dziejowych wedle Meineckego gotowała przyszły zwrot myślenia, ale w ideowych ramach epoki możliwe było jedynie wyjaśnianie przyczynowo-mechanistyczne. Jego istota zawiera się w modelu interakcji między stałymi czynnikami wewnętrznymi (namiętności połączone z pewną dawką uniwersalnego rozumu) a zmiennymi czynnikami środowiska zewnętrznego, w której efekcie powstają zróżnicowane umiejętności, nawyki i przesądy. Koncept niezmiennej natury ludzkiej hamował dostrzeżenie źródła zmienności świata w przeobrażeniach wewnętrznych i był barierą dla rozumienia dziejów jako procesu powolnych, jakościowych przekształceń[46].

Według Meineckego ograniczenia oświeceniowej koncepcji historii wyrażały się w jej *pragmatyzmie*. Termin ten może dziś łatwo prowadzić do konfuzji, jako że kojarzy się raczej (jeśli pominąć jego użycie w języku potocznym) z kierunkiem filozoficznym, powstałym u schyłku XIX stulecia. Pojęciem *pragmatyzm* posługiwano się szeroko w XVIII wieku, przypisując mu zróżnicowany zakres znaczeniowy. Znajduje to zresztą odbicie w tekstach Lelewela, gdzie zwrot *historia pragmatyczna* początkowo oznaczał szeroką syntezę, podejmującą zadanie całościowego, racjonalnego wyjaśniania, potem zaś — praktykę ograniczania się do opisu wypadków politycznych, ale także schematyczne spekulacje, pozbawione podstawy krytycznej[47]. Meinecke odnosił termin *pragmatyzm* do ogólnego modelu wyjaśniania przyczynowego zjawisk historycznych, którego istotą jest ich postrzeganie jako wypadkowej ograniczonej liczby tych samych składników. Pomiędzy nimi toczy się gra, której rezultat sprowadza się do zmian wyłącznie ilościowych; w kategoriach kwantytatywnych jest też pojmowany wszelki ruch w dziejach.

Taki model nie pozostawia miejsca na powstawanie czegoś zasadniczo nowego, a więc nie pozwala na uchwycenie istoty prawdziwego rozwoju. Skoro ciągle powtarzają się sytuacje, określone przez podobne układy zaangażowanych w nie czynników osobowych i rzeczowych, to historię można traktować jako zbiór zawsze użytecznych przykładów. Autor wyróżnił też węższe, ściślejsze rozumienie *pragmatyzmu* jako praktyki sprowadzania przyczyn zdarzeń i wszelkich zmian do zamierzonych działań ludzi, będącej pochodną prawno-naturalnej tezy, że rzeczywistość jest w swej istocie racjonalna. Założenie, czy bezwiedne przyjmowanie, że świadome cele i dążenia stanowią właściwe siły sprawcze, nadające kierunek biegu rzeczy, kazało widzieć wielkie instytucje historyczne, systemy prawne czy państwa jako świadome, zaplanowane dzieła jednostek (stąd pojęcie *personalnego*, czyli *osobowego pragmatyzmu*)[48]. Niemiecki uczony, nie poprzestając

[46] Tamże, s. 92–93.

[47] J. Lelewel, *Historia. Jej rozgałęzienie, na czym się opiera*, *Dzieła*, t. I, Warszawa 1964, s. 240, przypis 19; tamże, s. 268; J. Lelewel, *Dzieje historii, jej badań i sztuki*, *Dzieła*, t. II, s. 813.

[48] Typowym wyrazem takiego pojmowania dziejów są wyobrażenia o roli wielkich założycieli-prawodawców, jak Likurg, Solon, Mahomet czy u początków Polski — Krak. Wyrastają oni często na niemal boskich kreatorów z niczego, nie kodyfikują oni ani nie reformują tego, co już istniało

na wyprowadzeniu tej praktyki z założeń teorii prawa natury, tłumaczył także jej rolę w myśli oświeceniowej z perspektywy socjologii wiedzy: przecenianie świadomych działań jednostek odpowiadało politycznemu doświadczeniu epoki, w której absolutyzm był w Europie normą[49].

Meinecke kreślił obraz wyzwalania się myśli oświecenia z krępujących więzów racjonalizmu, symplifikującego rzeczywistość, ukazując znaczenie koncepcji, które wywodziły działania ludzi nie tylko i nie tyle z rozumu, co z naturalnych instynktów oraz dostrzegały wielkie, bezosobowe siły historii, działające poza świadomością ludzką. Oczywiście także wcześniej rozumiano, że rzeczywistość dziejowa jest wypadkową krzyżujących się zamiarów i działań wielu podmiotów i że napotykają one na opór materii, w której rozgrywają się wydarzenia. Nie chroniło to jednak przed uproszczonymi interpretacjami, opartymi na tezie o decydującej roli intelektu i charakteru wielkich postaci; dopiero narastanie świadomości znaczenia środowiska przyrodniczego stało się jednym z czynników wzbogacenia *pragmatyzmu,* które w rezultacie prowadziło do przezwyciężenia go. Było to głównie zasługą Monteskiusza, który w znacznym stopniu zastąpił *pragmatyzm personalny*, właściwy dawniejszej postaci myślenia prawno-naturalnego, jego formą przedmiotową, obiektywną. Głosił on, że zmiany polityczne i społeczne są determinowane raczej przez czynniki klimatyczno-przyrodnicze, przypisując mniejsze znaczenie rozsądnym czy nierozważnym działaniom jednostek. Odkrywcze było jego spostrzeżenie, że nie ma uniwersalnego wzorca praw i instytucji ustrojowych, że winny być one dostosowane do określonych warunków środowiska naturalnego i społecznego, zaś w zmienionej sytuacji nie spełniają właściwie swych funkcji. Toteż Monteskiusz ze zmianami pola historycznej gry łączył powstawanie presji w kierunku zmian systemu, wskazywał na zjawisko nazywane *siłami zmiany*, które narastają stopniowo i przynoszą rezultaty często dopiero po wielu stuleciach; według Meineckego było w tym już *tchnienie prawdziwego historyzmu*[50]. Drugim czynnikiem erozji *osobowego pragmatyzmu* było dostrzeżenie przez tak wybitnych myślicieli, jak Vico, Wolter, Monteskiusz i Hume ważnej (aczkolwiek różnie pojmowanej) roli emocjonalnego czynnika jako siły twórczej w działaniach ludzi. Szczególny wkład w tym zakresie miała psychologia Hume'a, który uznał sferę uczuć i upodobań za źródło ludzkiej aktywności i ograniczył zakres działania rozumu, przyznając mu jedynie funkcję kontroli i oczysz-

jako odwieczna praktyka; nie poprzedza ich żadna tradycja — to oni ją tworzą. Przykładem może być uwaga Naruszewicza o *prawodawstwie Krakusa* [...] *z którego się potem zwyczaje porobiły.* (A. Naruszewicz, *Historia narodu polskiego*, t. IX, Lipsk 1837, s. 137).

[49] F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, s. 5, 43–44, 48, 60, 111, 206 i in. Analogicznie postrzegał sens terminu *pragmatyzm* von Below, uznając jego oświeceniową wersję za klasyczną i eksponując jej wektor antyteologiczny (G. von Below, *Die deutsche Geschichtschreibung...*, s. 2–3). Termin *pragmatyzm* w podobnym jak u Meineckego znaczeniu funkcjonuje także w klasycznej syntezie dziejów historiografii E. Fuetera, *Geschichte der neueren Historiographie*, München und Berlin 1936, s. 342–344, 440, 470.

[50] F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, s. 145–148, 160.

czania pobudek płynących z owego źródła[51]. Adam Ferguson, inspirowany jego nauką o instynktach, wystąpił przeciw obiegowemu pragmatyzmowi, który powstawanie i przemiany struktur społecznych wyprowadzał ze świadomych motywów ludzi i dowodził, że instytucje społeczne mają odległe i niejasne źródła i powstają z naturalnych popędów, a nie ze spekulacji ludzi[52]. Hume dowodził także, iż obserwacja i doświadczenie są niezbędną podstawą, bez której rozum jest pozbawiony zdolności ocen, i ostrzegał przed jego złudnymi dedukcjami, a choć nie przezwyciężył racjonalizmu, to zamknął go w pewnych ramach. Jednak psychologia Hume'a, przełamując z jednej strony tradycyjny *pragmatyzm*, z drugiej — zdaniem Meineckego — hamowała rozwój historyzmu, gdyż rozkładała substancję duchową ludzkiej osobowości w wiązkę odrębnych składników, między którymi miała się toczyć mechaniczna gra. A to oznaczało jedynie zamianę ponadczasowego działania niezmiennego rozumu na ponadczasowe działanie zawsze tych samych popędów i namiętności, które przy tym były dalej traktowane jako przedmiot pojętych mechanistycznie działań przywódców politycznych. Odrzucenie idei osobowości psychicznych, które rozwijają się ze swego wewnętrznego, centralnego punktu, nie pozwalało mu dostrzec i pojąć indywidualności zjawisk dziejowych, co należało do istoty rozwiniętego historyzmu[53].

Hume pozostał więc zasadniczo w ramach myślenia uniwersalistycznego — świadomie zmierzał raczej ku wyjaśnianiu różnorodności kultury przez ogólne prawidłowości, a nie podejście indywidualizujące. Choć przyznawał, że nie wszystko może być sprowadzone do zasad ogólnych, zakładał, że za takimi wyjątkami ukryte były przyczyny jeszcze niepoznane. Chcąc odnaleźć nić przewodnią natury człowieka, by ujawnić wszelkie jej zawikłania, głosił, że zasada jednorodności jego działań stanowi podstawę ogólnych obserwacji i warunek wszelkiego do-

---

[51] Tamże, s. 59–60, 194–195. Von Srbik podkreślał, że Hume podważył oświeceniowy deizm i wnosił do myśli historycznej tej epoki czynnik ponadrozumowy i podświadomy (H. Ritter von Srbik, *Geist und Geschichte...*, s. 118).

[52] Tamże, s. 262–263. W związku z tym Fergusonowi przypisuje się *prawo niezamierzonych rezultatów (law of unintended consequenses), czyli stwierdzenie, iż cokolwiek zdarza się w życiu społecznym, jest „wynikiem ludzkiego działania, ale [...] nie wykonaniem żadnego ludzkiego planu"*. Cyt. za: J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, t. I, s. 116–117.

[53] F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, s. 194–200, 206–207, 222–223, 272–273, 375–376. Należy tu zauważyć, że mimo przekonania o dominującym udziale „ducha" niemieckiego w powstaniu historyzmu, autor wpisywał ten proces w ciąg przemian myśli europejskiej, czego przejawem jest choćby podkreślanie znaczenia psychologii Hume'a (i poprzedzających ją w pewnym zakresie myśli Shaftesbury'ego i Vico) jako istotnego czynnika, który przełamał traktowanie rozumu jako jedynej siły twórczej w działaniach ludzkich. Ale wśród uczonych niemieckich można także zauważyć tendencję do pomniejszania udziału myślicieli spoza Niemiec w powstaniu historyzmu. Ernst Schaumkell, podkreślający podobnie jak Meinecke zasadnicze znaczenie nowej psychologii, dzięki której człowieka zaczęto traktować jako istotę nie tylko myślącą, ale też czującą, zaś prawdę uznano za problem *nie tylko głowy, ale również gorącego, czującego serca*, łączył ją z koncepcją Leibniza i nie wspominał o roli Hume'a (E. Schaumkell, *Geschichte der deutschen...*, s. 119–120).

świadczenia. Środkiem poznania historycznego uczynił więc psychologię tego, co w ludziach typowe, zaś różnice między nimi uważał za rezultat mieszania się tych samych składników w różnych zestawieniach i proporcjach. A zarazem, szczególnie w swej koncepcji religii, dowodzącej, iż faza wielobóstwa poprzedza monoteizm, że dającym się historycznie śledzić źródłem poszukiwania Boga jest nie światło rozumu, ale mętne falowanie strachu, trosk i żądz prymitywnego człowieka, Hume stawiał ważne kroki na drodze zrozumienia istoty rozwoju. Nie uchronił się jednak przed typowym błędem historiografii oświecenia — zbyt pochopnym generalizowaniem i tworzeniem konstrukcji przyczynowych. Mimo to niemiecki uczony uznał go, obok Monteskiusza, za myśliciela, który pojął tak głęboko życie historyczne, jak to było możliwe za pomocą środków dostępnych w epoce oświecenia[54]. Ważny jest tu fakt, że Lelewel w swym okresie akademickim odwoływał się do obydwu, deklarując się po stronie wypracowanych przez nich wzorów myślenia historycznego.

Według Meineckego istotny krok przybliżający do historyzmu stanowiło podważenie prawno-naturalnego pojęcia państwa[55], dokonane przede wszystkim za sprawą Edmunda Burke'a. Jego refleksje wnosiły głębsze zrozumienie znaczenia pozaracjonalnych czynników życia społecznego: tradycji, obyczajów, instynktownych odczuć. Wprawdzie dostrzegano je już od czasu Machiavellego, ale uważano za przejawy ludzkiej słabości, które można wykorzystać w celach politycznych bądź też należy przeciwdziałać ich negatywnym skutkom. Dla filozofów oświecenia były one czymś wstydliwym, odstępstwem od racjonalistycznego ideału[56], Burke zaś wnosił aprobatę dla całokształtu rzeczywistości dziejowej, rzucił *ciepłe światło* na bezmiar faktów, które od tego czasu trudno już było ignorować czy nimi pogardzać. Dopiero ten *pozytywny* sposób myślenia, oparty na empatii, na uczuciowym stosunku do tego, co powstało w przeszłości, pozwalał odkrywać prawdziwe wartości historii[57]. To, co wyrastało przez stulecia jak szlachetne drzewo, co było tworem natury i działającej w niej Opatrzności, a nie dziełem pychy rozumu i arbitralności ludzi, było dla Burke'a użyteczne i wartościowe. Poszukiwał on wyższej celowości w tym, czym do tej pory gardzono, i usiłował rozpo-

---

[54] Tamże, s. 194–200.

[55] Autor uważał ideę państwa jako indywiduum za najważniejsze zastosowanie tego pojęcia indywidualności, które konstytuowało historyzm (F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, s. 322).

[56] F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, s. 128–129. Jeszcze u Hume'a popędy i namiętności stanowiły mechanistycznie pojęty przedmiot oddziaływań polityka (tenże, *Die Entstehung des Historismus*, s. 273).

[57] Tenże, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, s. 129–130. Według autora wcześniej traktował przeszłość w podobny sposób Justus Möser, który zarazem torował drogę pojęciu państwa jako indywidualności, jak również *prawdziwie genetycznemu* rozumieniu rzeczywistości, ale Burke zdecydowanie go przewyższał pod względem głębi pojęć politycznych i szerokości ujęcia (tamże, s. 129; *Die Entstehung des Historismus*, s. 312, 322–325). Taki stosunek do przeszłości przenika szczególnie myśl Herdera, który wzywał, by historyk stał się narodzonym po latach uczestnikiem minionych dziejów i ich *bardem* (E. Schaumkell, *Geschichte der deutschen...*, s. 125).

znać ziarno mądrości w otoczce przesądów. Głosił, że współczesne instytucje są zakorzenione w dawnych, że doskonaliły się powoli i niezauważalnie, wyrastając z mroków barbarzyństwa, z prymitywnych form pierwotnych[58]. Meinecke pisał o *pobożnej* akceptacji rzeczywistości przez Burke'a; uznając za fundamentalny rys jego koncepcji zgodę na świat taki, jaki jest, z jego ujemnymi stronami, co wynikało z głębokiej wiary w istnienie transcendentnej harmonii świata i w sens podporządkowania się zasadom, ustanowionym przez siłę wyższą[59]. W ujęciu brytyjskiego myśliciela natura ludzka okazywała się niezmiernie powikłana, a życie społeczne o wiele bardziej skomplikowane i bogatsze, niż uważano dotychczas, próbując je opisać przy użyciu kilku pojęć[60]. Rozumienie historyzmu u Meineckego sprowadza się w największym skrócie do swoistej syntezy dwóch zasadniczych idei — indywidualności i rozwoju, a nieco inaczej — do formuły rozwoju pojętego dialektycznie, w oparciu o ideę nieredukowalnej indywidualności zjawisk dziejowych[61]. Historyzm pojmuje dzieje jako proces ciągłego rozwoju, gdzie jeden nurt przemian obejmuje i przetapia wewnętrzne przeobrażenia i wpływy zewnętrzne, podczas gdy dla myśli oświeceniowej charakterystyczny był brak spojenia wewnętrznych i zewnętrznych czynników zmiany[62]. Za myślicieli, którzy dokonali przełomowego przejścia do pojmowania świata w kategoriach historyzmu, Meinecke uznał Herdera oraz Goethego, który całkowicie przezwyciężył to, co później nazwano *kwantytatywnym* indywidualizmem oświecenia i zastąpił go indywidualizmem *kwalitatywnym*. Dla pierwszej z tych kategorii właściwe jest niedostrzeganie rzeczywistej swoistości indywiduów, przekonanie, że składają się z zawsze tych samych pierwiastków i różnią się jedynie ilościowo, proporcjonalną zawartością tych składników. Druga kategoria zakłada zaś, że każde indywiduum zawiera nieporównywalne, swoiste jądro, zasadniczo trwałe, ale zarazem zdolne do powolnych przekształceń[63].

Meinecke precyzował pojęcie właściwej historyzmowi idei *rozwoju* (*Entwicklungsgedanke*) — w odróżnieniu od *Entfaltungsgedanke*, koncepcji *rozrastania się* z elementów istniejących już w prapoczątkach, analogicznie do procesu wyra-

---

[58] F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, s. 269, 273; tenże, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, s. 129–130.

[59] Tenże, *Die Entstehung des Historismus*, s. 273–274.

[60] Tenże, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, s. 130. Warto zaznaczyć, że wysoko oceniając wkład Burke'a w rozumienie świata historycznego, autor nie uznał jego koncepcji za przykład dojrzałego historyzmu; traktując ją jako najwyższy stopień tradycjonalizmu i określając jako *vitalisierter Traditionalismus* (*Die Entstehung des Historismus*, s. 276–277). Dostrzegł bowiem jej charakter *absolutyzujący* i podkreślał, że Burke nie potrafił być sprawiedliwy wobec sił historii, które uznawał za wrogie. Nie umiał zwłaszcza dotrzeć do istoty i uwarunkowań rewolucji we Francji i popadł w typową słabość ahistorycznego, naiwnego myślenia, widząc u ideowego wroga jedynie niemoralne motywy i destrukcyjne namiętności (tamże, s. 280–281).

[61] F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, s.155, 369, 371.

[62] Tamże, s. 296.

[63] Tamże, s. 540.

stania rośliny z nasienia. Postrzeganie dziejów w kategoriach *rozwoju* wyraża się w splataniu wszelkich wątków w całościową osnowę, w połączeniu w jednym żywym nurcie przemian różnorodnych czynników i ich interakcji. Widzenie zmian w kategoriach *rozrastania się* nadaje im charakter izolowanego przebiegu: wszystko, co miało się stać, było od początku obecne w zalążku i ujawniło się stopniowo, zmieniając potencjalną formę egzystencji w rzeczywistą. Takim piętnem naznaczone były jeszcze wcześniejsze poglądy Herdera, gdy przypisywał on decydujące znaczenie początkom i nie doceniał przekształceń zachodzących z upływem czasu. Dopiero później miał on dostrzec istotny udział czynników zewnętrznych, które współokreślając jakościowe przeobrażenia, nadawały zachodzącym zmianom charakter rozwoju. Nie przestając traktować ludów jako swoiście rozwiniętych osobowości, inaczej postrzegał dzielące je bariery; sądził, iż specyficzne właściwości narodów mogą ulegać nie tylko fałszywym i wyradzającym wpływom, ale też przejmować wzbogacające je elementy dorobku obcej kultury[64].

Meinecke stwierdził, że idee *rozwoju* i *rozrastania się* stoją u podstaw dwóch sposobów pojmowania *ducha narodu*, kategorii, która w różnych opcjach ideowych, żywotnych w epoce romantyzmu, pełniła istotną funkcję. Uznawano owego *ducha* jako siłę sprawczą, traktując często dzieje wspólnoty jako uzewnętrznianie jego odwiecznych właściwości[65]. Termin *duch narodu* nie był przy tym jedynym, w którym wyrażało się takie przekonanie — używano całego szeregu, nieraz absolutyzowanych i hipostazowanych określeń, które służyły nazwaniu podstawowego faktora dziejów każdej zbiorowości, takich jak *dusza*, *charakter*, *idea narodu*, *narodowość* czy jeszcze inne. Łączyły się one z przypisywaniem narodowi trwałej specyfiki, której nadawano bądź to wymiar metafizyczny, bądź to uznawano za rezultat okoliczności historycznych czy środowiska naturalnego. Istotnie różnicujące względem tradycji prawno-naturalnej było w każdym razie dostrzeżenie w narodzie *osobowości moralnej*, czy, jak to określił uczony niemiecki Thomas Nipperdey, dokonanie się doniosłego faktu w dziejach idei — *romantycznego odkrycia zbiorowej indywidualności*[66]. Termin *zbiorowa* (czy *kolektywna*) *indywidualność* wydaje się odpowiedni, by służyć w dalszym ciągu tej pracy jako umowne określenie generalizujące, sprowadzające do wspólnego mianownika przekonanie o stałych cechach duchowych narodów, na różne sposoby w tamtej epoce pojmowane i wyrażane w odmiennych terminach. Wydaje się, że koncep-

---

[64] Tamże, s. 373–379. Obraz takiej zmiany w poglądach Herdera nie pojawił się w ich analizie, którą przedstawił Iggers (G.G. Iggers, *Deutsche Geschichtswissenschaft...*, s. 50–55). Autor ten łączył jednoznacznie jego koncepcję z ideą niezmiennych osobowości narodów jako stabilnych punktów historii (tamże, s. 50–51).

[65] F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, s. 560–561. W kwestii pojmowania *ducha narodu* jako kategorii absolutnej i jej hipostazowania przesłaniającego rzeczywistość zob. także: M.H. Serejski, *Koncepcja historii...*, s. 107–109.

[66] T. Nipperdey, *W poszukiwaniu tożsamości: romantyczny nacjonalizm*, w: *Rozważania o niemieckiej historii*, przeł. A. Kopacki, Warszawa 1999, s. 175–176.

cję dziejów Lelewela z późniejszego okresu, warto będzie umieścić w perspektywie przywołanych tu pojęć i rozróżnień.

We właściwej dla historyzmu idei rozwoju istotne jest nie tylko organiczne sprzężenie energii emanowanych ze swoistego jądra każdego zjawiska oraz z jego zewnętrznego otoczenia, postawione zamiast kauzalno-mechanicznej interakcji. Chodzi także o zrozumienie, że dobro i zło nie są w dziejach jednoznacznie odseparowane, ale przenikają się wzajemnie, co więcej — zło bywa warunkiem dobra. Odkrycie Herdera, że błędy mogą pełnić funkcję *wehikułu dobra*, inspirowało swoistą dialektykę przeciwieństw, wyrażaną w przekonaniu, że siłą napędową czy tworzywem procesów prowadzących do lepszych rozwiązań społecznych, do pomnażania prawdy i dobra, mogą być niskie instynkty, moralnie naganne cele czy fałszywe mniemania, które ulegają oczyszczeniu w ogniu konfrontacji sprzecznych wartości, przekształcają się i doskonalą w długotrwałym procesie sublimacji. Goethe w refleksji o kulturze antycznego Orientu podkreślał, że jej zalety nie dadzą się oddzielić od błędów, poniekąd wręcz z nich wyrastają[67]. Wielkie uznanie dla jego wizji historii (przy zastrzeżeniach z powodu braku realistycznego usytuowania sił rozwojowych) Meinecke odnosił głównie do odsłoniętego tam dynamizującego potencjału przeciwieństw. Cenił on szczególnie te przykłady ujęcia procesów rozwojowych, gdzie udało się uchwycić ukryty, trwający wieki ruch, gdzie rozwój wydarzeń o powszechnej randze został ukazany jako ciche i powolne umacnianie się rozproszonych tendencji, zamysłów, pojęć, które dopiero po długim czasie okazują się siłami pracującymi na ten sam efekt. Pisał, iż Goethe uwidocznił, jak każde stadium rozwoju wydobywa elementy autodestrukcji, prące do jego przezwyciężenia. W tej koncepcji nie do pomyślenia był jakiś stan końcowy, gdzie rozwój znalazłby dopełnienie. To różni je radykalnie od koncepcji Woltera, wedle której kultura zmierza do dającego się określić optymalnego kształtu (Meinecke ironizował, że francuski filozof *odważył się przybić deski na końcu historii*)[68].

* * *

Odwołanie się do *historyzmu* w rozumieniu Meineckego oraz uznanie konstytuujących go kategorii *indywidualności* i *rozwoju* za punkty odniesienia w analizie koncepcji historycznych bohatera tej książki oznacza rezygnację z przyznania podstawowej funkcji w tym zakresie pojęciu *romantyzm*. Może to budzić pewne kontrowersje, skoro formuła „Lelewel — historyk romantyczny" pojawia się powszechnie, choć bynajmniej nie wszyscy historycy historiografii ją stosują. Oba odnośne pojęcia — czego nie trzeba specjalnie uzasadniać — są notorycznie wieloznaczne; dotyczy to zwłaszcza *romantyzmu*, ale różnica ilościowa, choć wyraźna, nie stanowi istoty problemu i nie może przesądzać o preferencji dla *history-*

[67] F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, s. 438–439, 557–561.
[68] Tamże, s. 558–561, 96–99.

zmu. Juliusz Kleiner pisał kiedyś, używając zamiennie określeń *romantyczność* i *romantyzm*, że niemożliwe jest stworzenie definicji tego terminu, gdyż ma on charakter *zbiorowy, obejmuje bardzo wiele pierwiastków, a ich sprowadzanie do jedności jest aż nazbyt często sztucznym naciąganiem. Widzimy łączność tych pierwiastków, dostrzegamy wśród nich nawet związki przyczynowe, ale czy potrafimy powiedzieć, które z nich, a nawet który z nich stanowią istotę romantyczności, które zaś z tej istoty wypływają jako skutki konieczne, które wreszcie są dodatkiem, złączonym z romantycznością tylko przez tożsamość epoki?*[69] — pytał. Wolno stwierdzić, że przede wszystkim właśnie z tego rodzaju powodów nie sposób mówić o historiografii romantycznej w sensie względnie sprecyzowanym i niebudzącym zasadniczych kontrowersji, choć można posunąć się dalej i zauważyć, że w różnych nurtach tego, co bywa określane tą zbiorczą nazwą, można także odnaleźć wykluczające się dążenia. W każdym razie, mając na uwadze istnienie *różnych nurtów nieraz ze sobą ideologicznie sprzecznych* w obrębie — jak to ujął Serejski — *„romantyzmu" historycznego*[70], nie sposób uznawać terminu *historiografia romantyczna* za czytelny punkt odniesienia. Znamienne jest w tym względzie stanowisko Andrzeja Wierzbickiego, który w niedawno wydanej pracy zrezygnował z takiego określenia i pisał o *historiografii doby romantyzmu*[71].

Próby sprecyzowania istoty historiografii romantycznej były oczywiście podejmowane i są wśród nich bez wątpienia godne uwagi. Znakomity rosyjski znawca myśli historycznej tej epoki, Borys G. Reizow, uważał, że ową istotę stanowią: odrzucenie wszelkich porównań i paralel, związane z kwestionowaniem „filozoficznego" podejścia do historii, które wyjaśnia każdą epokę przez analogię z własną, dążenie do uchwycenia lokalnego kolorytu, skupienie uwagi na szczegółach, nadających wydarzeniom autentyczną fizjonomię oraz postulat *obiektywności*, rozumianej jako rezygnacja z przyjętych z góry punktów widzenia i uznanej za konieczny warunek wskrzeszenia dawno zgasłej przeszłości[72]. Należy zwrócić uwagę, że brak tu miejsca na ideę *indywidualności* narodu (państwa), która nie tylko stanowi zasadniczy komponent *historyzmu* w rozumieniu Meineckego, ale

---

[69] J. Kleiner, *Romantyzm. Historia wyrazu i konstrukcja pojęcia*, „Przewodnik Naukowy i Literacki", R. XXXVIII, 1910. s. 800.

[70] M.H. Serejski, *Koncepcja historii...*, s. 9. Warto zwrócić uwagę na znamienny cudzysłów w sformułowaniu *„romantyzm" historyczny*, jak też na odwrotne niż w obiegowym dziś *historyzmie romantycznym* użycie rzeczownika i przymiotnika. Natomiast w rozprawie, która miała usytuować Lelewela w kontekście ówczesnej historiografii, autor obchodził się zupełnie bez pojęcia *romantyzm* (M.H. Serejski, *Joachim Lelewel a współczesna mu nauka historyczna*, w tegoż: *Przeszłość a teraźniejszość*, s. 86–107).

[71] A. Wierzbicki, *Historiografia polska doby romantyzmu*, por. też np. rozdział *Europa — historyzm w dobie romantyzmu*, s. 70. Określenia *historiografia romantyczna* nie używa także A.F. Grabski, *Historia i świadomość polska. Epoka Romantyzmu*, w: *Perspektywy przeszłości*.

[72] B.G. Reizow, *Francuzskaja romanticieskaja istoriografia (1815–1830)*, Leningrad 1956, s. 58. Sformułowania tych zasad dokonał wedle autora Abel-François Villemain w przedmowie do swego dzieła *Histoire de Cromwell*.

pojawia się często jako podstawowy rys myślenia o historii w tej epoce. Wydaje się, że generalnie można wyróżnić dwa kierunki definiowania myśli historycznej epoki romantyzmu, które odpowiadają jej istotnym różnicom w krajach Europy Środkowej i Wschodniej oraz krajach zachodnich (Francja, Anglia)[73]. W pierwszym przypadku kontekst historyczny powodował koncentrację uwagi na problematyce indywidualności narodowej, co często prowadziło do jej swoistej sakralizacji. W drugim, gdzie nie było zagrożenia tożsamości narodu, nie istniał problem walki o własne państwo czy kulturę, na plan pierwszy wysuwała się dyrektywa wydobywania lokalnego kolorytu, realistycznego uchwycenia ogółu przejawów życia różnych warstw. Postulat ten wiązał się często z ideami demokracji czy sprawiedliwości społecznej, w każdym razie wprowadzenie do historii warstw niższych niosło wyraźny aspekt egalitarystyczny. Już te różne cele same przez się prowadziły do konfliktowych rezultatów, a istniały rzecz jasna jeszcze inne czynniki powodujące kontrowersje. Każda definicja romantycznej historiografii musiałaby więc dla zachowania wewnętrznej spójności wykluczyć jakąś istotną część myśli historycznej tamtej epoki, a co więcej, także istotne zjawiska, które wyrosły na glebie wspólnych, skierowanych przeciw oświeceniowemu, uniformizującemu racjonalizmowi założeń. Nie sposób pomieścić przecież w jednej formule choćby przywołanej wcześniej *pobożnej* akceptacji rzeczywistości Burke'a o wymowie radykalnie antyutopijnej, a z drugiej strony — tak częstych na gruncie romantyzmu przeszłościowych utopii, które uważano za wzór, gotowy do przeszczepienia *in extenso* w zaprzeczającą im radykalnie aktualną rzeczywistość.

Zróżnicowanie efektów romantycznej inspiracji dobrze też widać w perspektywie znikomego odbicia w polskiej historiografii i literaturze przemożnego na Zachodzie zjawiska, jakim był *walterskotyzm*. Sposób ujęcia materii historycznej w powieściach Waltera Scotta określał nie tylko percepcję przeszłości w szerszych kręgach publiczności, ale oddziałał także znacząco na wybitnych historyków. Augustyn Thierry twierdził, iż jest on *największym mistrzem intuicji historycznej* i usiłował stosować jego metodę, czerpał z niego natchnienie Prosper Barante, jego wpływy można odnaleźć u François Guizota, zaś Adolfa Thiersa komplementowano, porównując prawdziwość jego ujęć z powieściami Scotta. Abel-François Villemain twierdził, że *w powieściach Scotta jest więcej prawdy niż w którymkolwiek dziele historycznym*, a taka sama ocena Nicolasa Artaud została uzasadniona tym, że brytyjski powieściopisarz *ukazuje to, czego historia nigdy nie pokazywała, a mianowicie codzienne życie narodów*[74]. Toteż *walterskotyzm*

[73] To zróżnicowanie nie oznacza oczywiście braku wzajemnego oddziaływania; uważa się na przykład, że Burke wpłynął znacząco na niemiecki romantyzm (G. von Below, *Die deutsche Geschichtschreibung...*, s. 17).

[74] B.G. Reizow, *Francuska powieść historyczna w epoce romantyzmu*, przeł. P. Hertz, Warszawa 1969, s. 108–109. Rosyjski autor przytaczał jeszcze inne przykłady opinii, że powieści Waltera Scotta *są prawdziwsze niż historia* (tamże). Warto też odnotować, że Thierry przyznawał, iż to Scott zwrócił jego uwagę na dziejowe znaczenie podboju (B.G. Reizow, *Francuzskaja romanticieskaja*

jest nie tylko kategorią literacką, odnosi się także do historii uprawianej przez źródłowych badaczy; *historiografia romantyczna* — pisał Reizow — *przyjęła jako miernik powieść Scotta*[75]. W każdej jego powieści — konkludował autor cytowanego zdania — święci triumf idea nieuchronnego rozwoju historycznego, powiązana wszakże z tradycjonalizmem, który Reizow uważał za zbawienie od racjonalizmu i eksperymentatorstwa[76]. (W świetle tego *progresywnego tradycjonalizmu*, przeciwnego zarówno reakcji, jak i rewolucji, jest dobrze widoczne, że jego wizja dziejów oraz koncepcja Burke'a mają znaczący obszar wspólny.)

Istotną różnicę między rozumieniem dziejów w „szkole Waltera Scotta" a założeniem myśli historycznej, dominującym w Europie Środkowej, uświadamia dobitnie obraz problematyki narodowej w Anglii w wiek po podboju normańskim, przedstawiony w *Ivanhoe*. Jak pisał Reizow, Scott ukazał tam, jak stopniowo znikają sprzeczności między zdobywcami a podbitymi, a z dwóch wrogich nacji powstaje jedna społeczność narodowa. Przesądza o tym konieczność ułożenia współżycia społecznego: relacje między właścicielami ziemi a tymi, którzy na niej pracowali, nacechowane wzajemną wrogością, prowadziły jednak nieuchronnie do fuzji ich języków i stały się rękojmią powstającej stopniowo jedności. W osobie Ryszarda Lwie Serce po stuleciu wrogości pojawił się król już nie normański, ale angielski, król spajającego się narodu o złożonym etnicznym składzie, którego władza opiera się już nie na podboju, ale na sympatii i poparciu prostego ludu, potomków podbitej nacji[77]. Zbliżony obraz tworzenia się narodu był nie do przyjęcia nie tylko na gruncie koncepcji *rozrastania się* z elementów odwiecznie w obrębie określonego etnosu istniejących. Także ogół koncepcji, które zakładały powolne ewoluowanie form bytu narodu, z akcentowaniem jego ciągłości, dopuszczał stopniową absorpcję obcych wzorów, ale nie tego rodzaju fuzję dwóch różnych etnicznych i kulturowych pierwiastków.

Maria Żmigrodzka, przeciwstawiając wzorzec Scotta *romantycznemu szekspiryzmowi*, pisała, że *zmniejszał* on *rozpiętość skali namiętności — a i wartości ludzkich, nobilitując zaś estetycznie wulgarność, dowartościowując zwłaszcza „zwykłość", przeciętność, obniżał rangę historycznego herosa* [...]. *Tym samym walterskotyzm wchodzić musiał niejednokrotnie w kolizję i z historiozofią, i z antropologią romantyczną*[78]. Z tych względów mimo podjętych początkowo prób

---

istoriografia..., s. 80, por. także: E. Fueter, *Geschichte der neueren Historiographie*, s. 445), należy jednak zwrócić uwagę, że ich pogląd na skutki tego zdarzenia różniły się zasadniczo (koncepcja podboju Thierry'ego zostanie przedstawiona dalej).

[75] B.G. Reizow, *Francuska powieść historyczna...*, s. 108.

[76] Tamże, s. 490.

[77] B.G. Reizow, *Tvorčestwo Waltera Skotta*, Leningrad 1965, s. 153–157.

[78] M. Żmigrodzka, *Romantyzm — historyzm — realizm*, w: *Przez wieki idąca powieść. Wybór pism o literaturze XIX i XX wieku*, pod red. M. Kalinowskiej i E. Kiślak, Warszawa 2002, s. 101. Należy zaznaczyć, że autorka posługuje się terminem *historyzm* w znaczeniu niemającym nic wspólnego z sensem nadanym temu terminowi przez Meineckego; *historyzm* określa tu zróżnicowane sposoby uprawiania historii.

nie przyjął się on w Polsce, a jego programowa akceptacja w kręgu tzw. *koterii petersburskiej* przyniosła (zarówno w formie, jak *w koncepcji społeczeństwa i procesu historycznego*)[79] realizacje *dość odległe* od pierwowzoru. Szczególnie znamienny jest fakt, że Mickiewicz i Słowacki, którzy zbliżyli się w pewnym okresie do *walterskotyzmu, odrzucili go zdecydowanie w epoce mistycznej*, dostrzegłszy w nim *bluźnierczy zamysł zdegradowania świętości*[80]. Jestem zdania, że odwołanie się do przykładu wziętego z obszaru literatury jest tu całkowicie na miejscu i nie powinno wywołać zastrzeżeń, jeśli uwzględni się niebudzący wątpliwości fakt, że taka sakralizacja dziejów nie była wcale wyłączną domeną skłonnych do mistycznych uniesień poetów (czego świetnym przykładem jest bohater tej książki). Konflikt przywołany za Żmigrodzką pokazuje więc od innej strony, że niemożliwa jest koherentna definicja *romantycznej* myśli historycznej, która by mogła pomieścić najbardziej prominentne i charakterystyczne zjawiska z tej dziedziny na Zachodzie i w Polsce.

Przykłady sprzecznych orientacji, które powszechnie kwalifikuje się jako *romantyczne*, winny zatem stanowić ostrzeżenie przed bezrefleksyjnym stosowaniem terminów *romantyczna myśl historyczna* czy *historiografia romantyczna*. Ta konstatacja nie zmierza jednak bynajmniej do zadeklarowania całkowitej abstynencji od używania terminu *romantyzm*. W cytowanym wcześniej artykule Kleiner pisał o *romantycznym poglądzie na świat*, który jego zdaniem wyznaczają: *idealizm, spirytualizm, religijność i indywidualizm. Romantyk* — pisał — *uznaje we wszystkich zjawiskach świata działanie tajemnych sił duchowych, działanie potęgi czy potęg niedostępnych zmysłowemu poznaniu, ale objawiających się intuicji; nie pozna ich, nie rozwiąże zagadki świata chłodny rozsądek, bo rozsądek jest jak zmysły ograniczony, skończony; poza granice jego, ku nieskończoności wybiega uczucie i fantazja, wybiega myśl dzięki intuicji*[81]. Świadomość tak określonych *romantycznych* przesłanek wizji świata jest oczywiście niezbędna dla zrozumienia wielokształtnej i przez różne ideologiczne tezy sterowanej historiografii epoki romantycznej. Bez odwoływania się do pojętego generalnie w taki sposób *romantyzmu* nie sposób wyobrazić sobie refleksji na temat dziejów umysłowości tego czasu. Pojęcie to ma też istotne znaczenie w niniejszej książce, poniekąd dopełniając się z *historyzmem* w rozumieniu Meineckego, w którym — wedle mojego przekonania — skupia się to, co z romantycznej inspiracji dla rozumienia procesów historycznych jest najcenniejsze.

Na obszarze między oświeceniowym *pragmatyzmem* a historyzmem, jako koncepcją rozwoju pojętego dialektycznie i opartego na idei nieredukowalnej indywidualności, mieszczą się zróżnicowane stanowiska ogółu myślicieli ostatnich dziesięcioleci XVIII i początków XIX wieku. Należy zatem podjąć próbę usytu-

[79] M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*, s. 46–47.

[80] M. Żmigrodzka, *Romantyzm — historyzm — realizm*, s. 102. Sądzę, że z podobnych względów można mówić o sprzecznościach między *walterskotyzmem* a dziejopisarstwem Lelewela.

[81] J. Kleiner, *Romantyzm...*, s. 801.

owania w tej przestrzeni wczesnych poglądów teoretycznych i praktyki dziejopisarskiej Lelewela. Hasło *historii filozoficznej* miało w jego deklaracjach wybitnie polemiczny wymiar. Serejski podkreślał, iż zawarta w nim dyrektywa poszukiwania racjonalnych wyjaśnień procesów dziejowych była zwrócona przede wszystkim przeciw *historii teologicznej*, ale także przeciw *antykwarskiemu stosunkowi do przeszłości* i jej opisywaniu z perspektywy kronikarza[82]. Trzeba zauważyć, że zdezawuowanie postawy historyka, który kontentuje się prostą rejestracją zdarzeń, rezygnując z odkrycia ich istoty, oraz uznanie, że badania erudycyjno-krytyczne pełnią rolę podrzędną i służebną, że są jedynie warunkiem wstępnym do zrealizowania właściwych zadań historii[83], oznaczało, że uczony odstąpił od swych dawniejszych preferencji. Fakt ten skłania do zwrócenia uwagi na początki jego drogi badawczej, poprzedzające dotarcie do obozu *historyków-filozofów*. Nie chodzi tu o to, by dzielić na czworo dobrze znany fakt kształtowania się zawodu badawczego Lelewela w filologiczno-erudycyjnej szkole Godfryda Ernesta Groddecka, ale zwrócić uwagę na opór, jaki stawiał wobec prób skierowania jego aktywności ku *historii filozoficznej*, którą zresztą pojmowano w nowy sposób, w aspekcie potrzeb narodu pozbawionego państwa.

Już pierwsze publikacje — *Edda* (1807) i *Rzut oka na dawność litewskich narodów i związki ich z Herulami* (1808) zwróciły uwagę ludzi tej miary intelektualnej i znaczenia społecznego, co Tadeusz Czacki, Jan Śniadecki czy książę Adam Kazimierz Czartoryski. Z osobą młodego, zdolnego, pracowitego i ambitnego autora zaczęli oni wiązać wielkie nadzieje, usiłując zarazem pokierować jego intelektualną formacją, w intencji uwolnienia go od maniery badawczej i językowej, nie bez racji budzącej ich zastrzeżenia. Książę Czartoryski, wielce wpływowy mecenas nauki i ojciec kuratora okręgu wileńskiego, skierował do Lelewela list, w którym doradzał mu *przyłożenie się do filozoficznej części dziejów, aby zostać dziejopisem*. Rysując przed młodym badaczem perspektywy sukcesu, podkreślał, że dotychczas Polska nie miała żadnego *dziejopisa*, a tylko kronikarzy oraz zachęcał: *widzisz przed sobą tedy wieniec, niczyją nietknięty dotąd ręką, możesz tedy być pierwszym w tym rodzaju, możesz stać się wzorem dla przyszło piszących*. Słowa te, będące w pierwszym rzędzie zachętą do wyjścia poza drobiazgowe roztrząsania, które nie prowadzą do wzniesienia się ponad zewnętrzny opis fenomenów dziejowych, adresat przyjął z dużą rezerwą. Zapewniał, że jego akces do *oddziału krytyki* i zainteresowanie *badaniem początku narodów* nie są przypadkowe, że zdecydował się na to pod wpływem Groddecka, zetknąwszy się uprzednio z innymi sposobami uprawiania historii i że kierował się również kryterium dostępności źródeł. Oświadczył także, iż brak mu kompetencji, niezbędnych na proponowanej drodze[84].

[82] M.H. Serejski, *Koncepcja historii...*, s. 8, 19, 231; tenże, *Joachim Lelewel. Z dziejów postępowej myśli historycznej w Polsce*, Warszawa 1953, s. 10.

[83] J. Lelewel, *Jakim ma być historyk*, *Dzieła*, t. II, s. 548.

[84] Według relacji adresata: J. Lelewel, *Listy do rodzeństwa pisane*, t. I, Poznań 1878, s. 146–147 (oryginalny list opublikował T.E. Modelski, *List Ks. Adama K. Czartoryskiego do Joachima Lelewela*

Pojęcie *historii filozoficznej* pojawiło się w liście Czartoryskiego nieprzypadkowo, ale trudno orzec, czy w pojęciach autora obejmowało ogół wyznaczników jej oświeceniowego modelu. Bez wątpienia zaś w przypadku tego reprezentanta najbardziej światłej części polskich elit, pojmującej już znaczenie świadomości historycznej dla narodu i zdobywającej przekonanie, że rozbiory są tylko zmianą formy jego bytu, a nie definitywnym końcem, łączyło się ono z koncepcją historii zaangażowanej w sprawę kształtowania losu ojczyzny. W kręgu *świętych starców*, skupionych wokół Towarzystwa Przyjaciół Nauk, od początku wieku krystalizowała się idea podjęcia szerokich działań na rzecz kształtowania tożsamości narodowej poprzez propagowanie wiedzy o przeszłości. Uzasadniając konieczność podejmowania tego rodzaju wysiłków, biskup Jan Paweł Woronicz głosił, że *ten tylko naród wiecznie umiera, który ducha narodowości swojej ocalić nie umie i czym był, ani szlachetnie uczuć, ani drugim dostojnie opowiedzieć nie zdoła*[85]. Z tej wiary powstał zamysł wzniosłej, literackiej wizji dziejów, ujętej w *pieśnioksięgu*, propagowany przez tegoż hierarchę, historiozofa i poetę w jednej osobie. Szybko pojawiła się też idea systematycznego opracowania całości dziejów narodu, skonkretyzowana w haśle kontynuacji dzieła Naruszewicza. Nie przekreśliła jej świadomość, że wobec znikomych rezultatów dotychczasowych badań i braku najbardziej podstawowych wydawnictw, praca nad syntezą musiała napotkać na ogromne trudności (co Kołłątajowi nakazywało niewiarę w możliwość realizacji takiego przedsięwzięcia[86]).

Oferta Czartoryskiego wobec Lelewela wpisywała się w oczywisty sposób w przedstawione zamierzenia. Zdawał on sobie zapewne sprawę z tego, że kontynuacji Naruszewicza nie będzie już w stanie podjąć Tadeusz Czacki, którego dotychczas postrzegano powszechnie jako jedynego historyka zdolnego do zmierzenia się z tym zadaniem. W każdym razie jego sugestia w liście do młodego badacza nie była luźną dygresją, ale ujawniała poważne plany, jakie z nim wiązali najznakomitsi reprezentanci polskiej opinii. Wstępem do ich realizacji było wysłanie Lelewela do Krzemieńca, by tam pod opieką naukową Czackiego szybciej dojrzał jako historyk. Rektor Uniwersytetu w Wilnie, Jan Śniadecki, pisał do Czartoryskiego: *Zachęcam młodego Lelewela, żeby się całkiem oddał historii polskiej; zawołany na Wołyń do P. Czackiego, który się chce sposobieniem jego zatrudnić,*

i odpowiedź Lelewela 1808–1809, Wilno 1930). M. Baliński, *Pamiętniki o Janie Śniadeckim, jego życiu prywatnem i publicznem i dziełach jego*, t. I, Wilno 1865, s. 522–523, oraz A. Śliwiński, *Joachim Lelewel. Zarys biograficzny lata 1786–1831*, Warszawa 1918, s. 67–68, mylnie przyjęli, iż autorem listu był nie ojciec, ale syn — ks. Adam Jerzy Czartoryski, kurator okręgu wileńskiego. Sprawę tę wyjaśnił T.E. Modelski, *Ks. Adam Kazimierz Czartoryski protektorem Joachima Lelewela*, (odbitka z *Księgi pamiątkowej ku uczczeniu 350 rocznicy założenia Uniwersytetu Wileńskiego*), Wilno 1929, s. 10–11.

[85] J.P. Woronicz, *Pisma wybrane*, wstęp, wybór i komentarz M. Nesteruk i Z. Rejman, Warszawa 1993, s. 271.

[86] H. Kołłątaj, *List do księgarza Jana Maja w Krakowie w Ołomuńcu z więzienia 15 lipca 1802 roku*, w: *Historycy o historii*, wybór i wstęp M.H. Serejski, t. I, Warszawa 1963, s. 49–50.

znajdzie tam ważne do nauki rzeczy w tylu pismach przez P. Czackiego zgromadzonych. Nie sprzeciwiałem się temu powołaniu, bo to może wyniść na dobre i nauce i uczącemu się. Czas już myśleć o tem, żeby P. Czacki raczej przelał w kogo swe wiadomości dziejów Polskich, jak się sam ich opisaniem zatrudnił[87]. Plany te właściwie nie powiodły się, objęcie katedry historii w słynnym liceum okazało się na razie niemożliwe, Lelewel nie nawiązał też bliższego kontaktu naukowego z jego dyrektorem i w efekcie nie zainstalował się na dłużej w Krzemieńcu. Trudno przy tym ocenić, czy więcej w tym było winy kandydata na preceptora, rozrywanego przez rozliczne zajęcia i zapewne zrażonego demonstrowaną niezależnością potencjalnego ucznia, czy też niechęcią tego ostatniego do współpracy. Uważał on, że nie potrzebuje rad i nauk, a pobyt na Wołyniu traktował przede wszystkim jako okazję dotarcia do zbiorów poryckich[88].

Niedługo po liście Czartoryskiego do Lelewela, w 1809 r., ogłoszono *Odezwę Towarzystwa Królewskiego Przyjaciół Nauk w sprawie historii narodu polskiego*. Stanowiła ona projekt całościowego ujęcia dziejów Polski, które miałoby na celu *przywiązanie do niej* (ojczyzny) *w rodakach ożywić, utrzymywać i rozszerzać*. Jej twórcy nawiązywali przy tym do najlepszych wzorów oświecenia, odwołując się do historyków angielskich: Robertsona, Gibbona i zwłaszcza Hume'a[89]. Już choćby te wzory, ale także tezy programowe, które pojawiły się czy to w samej odezwie, czy w poświęconej jej debacie, pokazują wyraźnie, że projektodawcom przyświecał w ogólnym zarysie ideał oświeceniowej *historii filozoficznej*. Stanisław Staszic uznawszy, iż *nie mamy dotąd ani pisarza dziejów, ani historii narodu* (zbieżność z opinią Czartoryskiego jest tu uderzająca), podkreślał, że w przyszłej *historii narodu* powinno być *objęte wszystko w jeden nieprzerwany czyn, zbliżone przyczyny do swych skutków, połączone szczególne sprawy*. Podobne sformułowania, ewidentnie pochodne od koncepcji nauki o przeszłości, typowej dla XVIII-wiecznych *filozofów*, brzmią również w zaleceniach samej odezwy[90]. A przy tym przynajmniej niektórzy luminarze w środowisku TPN tę projektowaną historię, która rozważa skutki wydarzeń, ich wpływ *nad ogólnym bytem narodu*, łączyli z określeniem *filozoficzna*[91].

Oczywiście wezwania ks. Czartoryskiego, Lelewel nie mógł nie kojarzyć z dyskutowanymi publicznie projektami kształtowania polskiej tożsamości przez upowszechnianie wiedzy o przeszłości. Trzeba podkreślić, że nie sugerowano mu przyłączenia się do pracy zbiorowej (inicjatywa TPN, wobec braku prawdziwej

[87] M. Baliński, *Pamiętniki...*, t. I, s. 515.

[88] Serejski uważał, że Lelewel nie był zainteresowany związaniem się z Liceum Krzemienieckim, gdyż liczył na stanowisko w Wilnie (M.H. Serejski, *Koncepcja historii...*, s. 208–209).

[89] *Odezwa Towarzystwa Królewskiego Przyjaciół Nauk w sprawie historii narodu polskiego*, w: *Historycy o historii*, wybór i wstęp M.H. Serejski, t. I, Warszawa 1963, s. 60, 64–66.

[90] S. Staszic, *Jak powinna być pisana historia Polski*, w: *Historycy o historii*, wybór i wstęp M.H. Serejski, t. I, Warszawa 1963, s. 72–73. *Odezwa Towarzystwa Królewskiego...*, s. 65.

[91] S. Potocki, *Myśli o projekcie nowego dzieła historii polskiej*, w: *Historycy o historii*, wybór i wstęp M.H. Serejski, t. I, Warszawa 1963, s. 70.

indywidualności dziejopisarskiej, przyjęła potem kształt opracowania kolejnych okresów przez różnych badaczy), ale autorską syntezę. Nawiązując do jego późniejszej słynnej wypowiedzi, w której siebie — samotnego lwa — przeciwstawiał „indykom" z TPN, można więc powiedzieć, że nie chodziło o przypisanie go do stada, że był postrzegany jako znakomity kandydat do rangi pierwszego *dziejopisa* narodu. Ówczesna postawa tego, który potem miał zyskać opinię najbardziej zasłużonego na polu patriotycznie zorientowanego dziejopisarstwa, wymaga podjęcia próby wyjaśnienia, przy czym problemem jest długotrwały dystans wobec tego rodzaju zaangażowania, a nie sam fakt udzielenia odpowiedzi odmownej Czartoryskiemu.

Uzasadnienie swej odmowy Lelewel relacjonował następująco: *do filozoficznej historii* [...] *kilkakrotne porywanie się przekonało mnie, że albo cale do niej nie będę zdatny, albo bardzo jeszcze nieprędko, nie mam tedy na widoku zostać dziejopisem*[92]. Słowa te zamieszczone zostały w liście do ojca bez jakiegokolwiek relatywizującego komentarza, nie widać więc powodu, by wątpić w szczerość samooceny, która dziś może się wydać zaskakująca, a którą jego protektorzy mogli potraktować jako wyraz fałszywej skromności. Nie zdziwiła ich zaś bez wątpienia deklaracja, że za odpowiednią dla siebie uważa historiografię erudycyjną, krytyczną; Czartoryski, Czacki czy nawet w zakresie historii mniej kompetentny Śniadecki dobrze wiedzieli, czym się zajmował i trafnie oceniali jego możliwości i braki. Warto w tym kontekście przytoczyć ocenę Śniadeckiego, że Lelewel *jest to człowiek jeszcze niedorobiony, trochę pedant niemiecki*. Choć towarzyszyły jej słowa przekonania o wielkich możliwościach badacza[93], użyty zwrot, kojarzący się ze stereotypem jałowej drobiazgowości, może wydawać się niesprawiedliwy czy nawet złośliwy. Nie fałszuje on jednak charakteru jego ówczesnych rozpraw: uwaga o *niemieckiej pedanterii* znajduje także pokrycie w jego wcześniejszych deklaracjach. W erudycyjnych badaniach Niemców nad historią dawnych Słowian widział on swój ideał, czołowego ich reprezentanta, Augusta L. Schlözera nazywał *znakomitym* i pisał: *pałam żądzą w zamiarach moich wejść w ślady wydawcy Nestora*[94], ale tę entuzjastyczną ocenę miał niebawem całkowicie porzucić.

Może się wydawać, że list Lelewela wyjaśnia w pełni przyczyny rezerwy, z jaką potraktował zachęty Czartoryskiego. Pierwsza, młodzieńcza fascynacja erudycyjnym badaniem *origines gentium* zda się wystarczająco wyjaśniać brak jego przekonania do *historii filozoficznej*. Ponadto wyrażone przez niego przekonanie, że do jej uprawiania nie jest przygotowany, po paru latach potwierdziła w swoisty sposób *Historia polska do końca panowania Stefana Batorego*. Ta pierwsza próba syntezy dziejów Polski, której efekt nie zadawalał przecież nawet jego samego,

[92] J. Lelewel, *Listy do rodzeństwa*..., s. 147.

[93] M. Baliński, *Pamiętniki*..., t. I, s. 753. Inne opinie tego grona o Lelewelu por. tamże, s. 407–409, 513–519, 751–753.

[94] Z wystąpienia na forum Towarzystwa Filomatycznego w 1806 r., w: *Polska, dzieje*..., t. XIX, Poznań 1865, s. 16, 21–22.

dowodzi ewidentnie, że kanony *historii filozoficznej* już to ignorował, już to nie potrafił im sprostać. Można też sądzić, że był zdania, iż stan opracowania źródeł i dotychczasowych dokonań badawczych ogromnie utrudnia pracę nad całościową syntezą. Ale co ciekawe, odpowiadając Czartoryskiemu nie użył tego argumentu, zapewne najbardziej przekonującego[95]. Należy dodać, że jego obiekcje przyjęto ze zrozumieniem, w każdym razie dalej wspierano karierę, w efekcie czego został powołany na katedrę w Wilnie.

Czy więc rzeczywiście Lelewel był całkowicie szczery w swym uzasadnieniu zdystansowania się od zamiarów zostania pierwszym *dziejopisem* narodu? Jakkolwiek trafnie oceniał swe ówczesne możliwości, to musiał zdawać sobie sprawę z tego, że nie oczekiwano od niego natychmiastowego podjęcia zadania. Czy zresztą naprawdę aż tak negatywnie oceniał swe uzdolnienia w kierunku *historii filozoficznej*, skoro była już wtedy jakaś pierwsza wersja *Historyki*, którą uzna niebawem za *arcypomyślany płód* i w 1812 r. przedstawi do oceny samemu Kołłątajowi[96]? Wkrótce ta problematyka miała znaleźć się na pierwszym planie jego zainteresowań, ale jeszcze wcześniej, w 1813 r. podjął wspomnianą próbę syntezy. Czy to wszystko oznacza, że szybko zmienił zdanie — co zwłaszcza dla człowieka w jego wieku nie jest przecież niczym niezwykłym — czy też raczej kierowały nim także motywacje nie ujawnione Czartoryskiemu?

Należy tu odwołać się do obojętności młodego Lelewela na patriotyczny entuzjazm Polaków w dobie napoleońskiej, co jest dobrze znane i potwierdzone przez świadectwo, które wyszło spod jego własnej ręki. Ale postawę podobnej rezerwy prezentował także w całym okresie kariery akademickiej; jednak w literaturze jest to przedstawiane inaczej, a zakres przemilczeń i umożliwionych przez to fałszywych interpretacji wprost budzi grozę. Przyjdzie się tym bliżej zająć w dalszym ciągu pracy, niemniej tu już trzeba postawić pytanie, czy młody człowiek, stawiający własną karierę naukową na pierwszym planie, nie mógł uważać, że zaangażowanie się w działania na rzecz przetrwania narodu, które musiał dostrzegać w planach części elit, może okazać się ryzykowne dla jego osobistych celów. Nie wątpię, że te patriotyczne intencje musiał dostrzegać, choć w przeciwnym razie byłoby to równie znamienne i dowodziłoby w gruncie rzeczy tego samego — obojętności wobec spraw narodu.

Nie przedstawiam tu wcale zarzutu: kanon patriotyzmu, ukształtowany przez romantyzm, był w Polsce dopiero *in statu nascendi*, tworzyli go wtedy nieliczni i bezsensowne byłoby mieć pretensje wobec tych, którzy nie znaleźli się pośród prekursorów. Choć wobec utrwalonego miejsca Lelewela w narodowym pante-

[95] Nie można oczywiście wątpić, mimo braku takich opinii z tego okresu, że historyk był w pełni świadomy wagi tej trudności. Później wypowiadał to bardzo zdecydowanie, pisząc o trudnościach Naruszewicza (*Porównanie Karamzina z Naruszewiczem*, w: *Polska, dzieje...*, t. XVIII, s. 221).

[96] J. Lelewel, *Przygody w poszukiwaniu rzeczy narodowych polskich*, w: *Dzieła*, t. I, *Materiały autobiograficzne*, Warszawa 1957, s. 46. Koleje prac Lelewela nad *Historyką* próbowała odtworzyć N. Assorodobraj, *Wstęp* do: J. Lelewel, *Dzieła*, t. II, s. 11–15.

onie można się narazić na oskarżenie o obrazoburstwo, to jednak w świetle faktów nie wolno z góry odrzucać możliwości, że krążąc między stolicą Księstwa Warszawskiego a carskim Wilnem i Wołyniem i szukając lepszych widoków dla własnej przyszłości, nie chciał on wiązać się z jednoznacznie patriotycznym programem ludzi z kręgu TPN przede wszystkim z powodu politycznego koniunkturalizmu. W aspekcie jego uwielbienie dla Aleksandra I, *oziębłego patrzenia na rejteradę znad Berezyny*[97] i późniejszych przykładów sympatii do Rosji, można by dopatrywać się tu chęci odcięcia się od orientacji profrancuskiej. Do kwestii tej natury uwarunkowań postępowania bohatera należy wrócić po przedstawieniu i w odniesieniu do jego ówczesnych poglądów, zwłaszcza głoszonego z katedry w Wilnie programu *historii powszechnej*.

* * *

O ile fakt, że erudycyjno-krytyczne preferencje bohatera tej książki w początkowym okresie jego kariery naukowej powstały pod wpływem Groddecka, a więc sięgały *szkoły getyńskiej*, jest — jak już pisałem — dobrze znany, o tyle teza, że takie samo było źródło jego koncepcji historii powszechnej, bynajmniej oczywistą nie jest. Serejski, pisząc o oddziaływaniu pochodzącego z Getyngi profesora filologii klasycznej na Lelewela, nie odnosił go do tej kwestii[98]. Zarazem przedstawienie przez tego autora programu historii powszechnej Lelewela oraz koncepcji Gaterera i Schlözera wskazuje na istotne zbieżności. Brak wyraźnej konstatacji tego faktu łatwo się jednak tłumaczy: czas powstania jego książki nie sprzyjał głoszeniu tez o zależności od nauki niemieckiej postaci, której kult stanowił część polityki historycznej partii, usiłującej zarazem legitymizować swą władzę przez podsycanie niechęci Polaków do Niemiec. W tym zakresie politycznie poprawne stanowisko wyrażała bez wątpienia rozprawa Assorodobraj, w której nie było słowa o historykach *szkoły getyńskiej*, a cały problem związków Lelewela z myślą niemiecką zamykał się w nader ogólnikowych wzmiankach[99]. Autorka, napomykając jedynie o recepcji ogólnych założeń oświecenia, i podkreślając, że uczony stworzył program swojej *„historii filozoficznej"*, która stanowiła *nową postać nauki historycznej*, starała się ewidentnie zasugerować, że jego nowatorstwo teoretyczne nie ograniczało się do polskiego podwórka[100]. Do oddziaływania *szkoły getyńskiej* nie był też skłonny przyznać się Lelewel, nastawiony wyraźnie antyniemiecko (zwłaszcza w późniejszym okresie). Choć podkreślał wagę in-

[97] J. Lelewel, *Przygody*..., s. 48.

[98] M.H. Serejski, *Koncepcja historii*..., s. 204–209. Autor uznał, że koncepcja Lelewela różniła się od ujęć *skrajnie uniwersalistycznych*, do których zaliczał Schlözera (tamże, s. 264). Takie różnice zarysowały się jednak dopiero z czasem i trudno o nich mówić w odniesieniu do wcześniejszych prac uczonego z Wilna.

[99] Autorka zauważyła tylko *refleks naukowego obcowania z krytyczną filozofią Kanta* oraz potępianie *nadużyć filozofii* u Lessinga, Kanta, Fichtego i Schellinga (N. Assorodobraj, *Kształtowanie się założeń*..., s. 154, 149).

[100] N. Assorodobraj, *Kształtowanie się założeń*..., s. 114.

spiracji Groddecka, ograniczał jej zakres, pisząc, że dzięki niemu poznał *francuskie i niemieckie erudycyjne nowostki* oraz zajął się geografią historyczną i badaniem początków narodów[101]. Ale w jego wspomnieniach jest też informacja, że Groddeck rekomendował druk *Historyki*[102], co nabiera znaczenia wobec faktu, iż wizja historii w tej jego pierwszej pracy o ambicjach programowo-teoretycznych łudząco przypomina założenia *szkoły getyńskiej*.

Charakterystyczny dla uczonych getyńskich był postulat historii uniwersalnej, pojętej jako historia kultury. Miała ona dążyć do odkrywania w materii dziejów procesów powstawania i transmisji elementów kultury, dokonujących się w obrębie ludzkości. Historycy nie mieli więc skupiać swych zainteresowań na dziejach rządzących i wojen, ale włączyć do obszaru swej eksploracji także wewnętrzny rozwój, wzajemne oddziaływanie polityki, życia społecznego, obyczajów, oświaty; historia kultury miała być zarazem nie sprawą pamięci, ale domeną rozumu i refleksji filozoficznej[103]. Gatterer uważał za cel historii szukanie źródeł życia i czynników dynamiki organizmu państwowego, głosząc wcześniej niż Herder, że każda historia musi być historią ludu. Podkreślał także, że w obrazie dziejów zza tkaniny faktów powinny przeświecać religia i przesądy, cnoty i wady, mądrość polityczna i błędy rządzących, mądrość i głupota[104]. Jego koncepcję historii uniwersalnej ożywiała idea powszechnego związku spraw w świecie — głosił, że nie ma odosobnionych faktów, a związek przyczynowy uważał za podstawowy fakt świadomości[105]. Także Schlözer za idealny cel pisarstwa historycznego uważał zobrazowanie dziejów świata, ukazujące związek wszystkich ludów i czasów. Na miano prawdziwej historii ludzkości zasługiwała jego zdaniem taka, która obejmuje całość spraw ludzkich, podnosi z kurzu zapomnienia i nadaje znaczenie masie rzeczy przez historię polityczną traktowanych jako nieważne błahostki i pogardzanych; zatem taka, którą można nazwać integralną. Jej trzonem miała być historia wynalazków w szerokim rozumieniu tego słowa, obejmującym wszystko, co stanowi postęp ludzkości, także nowe idee i sposoby działania[106]. Fundamentem koncepcji historii uniwersalnej Schlözera było przekonanie o jedności natury ludzkiej, teza o zgodności duchowych podstaw i ciągłym wzajemnym oddziaływaniu różnych ludów. Powoduje to, że rozproszone cząstki ludzkości tworzą system wzajemnych zależności, które odkrywa historia. Uczony ten poszukiwał sił napędzających i określających bieg historii w formach ustroju, w duchowym otoczeniu i wpływach środowiska[107].

---

[101] J. Lelewel, *Przygody...*, s. 42–43.
[102] Tamże, s. 53.
[103] E. Schaumkell, *Geschichte der deutschen...*, s. 51–52.
[104] Tamże, s. 54–55.
[105] Tamże, s. 55–56.
[106] Tamże, s. 62–63, 69; M.H. Serejski, *Koncepcja historii...*, s. 36–38.
[107] E. Schaumkell, *Geschichte der deutschen...*, s. 68–69; M.H. Serejski, *Koncepcja historii...*, s. 37–38; H. Ritter von Srbik, *Geist und Geschichte...*, s. 124–125.

Wszystkie te tezy można znaleźć w pracach Lelewela, a przy tym stopniu ogólności dokonana przed chwilą prezentacja założeń *szkoły getyńskiej* mogłaby zostać uznana bez mała literalnie za ilustrację jego programowych wywodów. Przy próbie ich dopełnienia pojawiłyby się oczywiście także różnice, te jednak nie mają na ogół istotnego znaczenia. Zbieżności te nie były oczywiście przypadkowe, uczony z Wilna znał prace Gatterera, Schlözera czy Heerena i odwoływał się do nich, często zresztą polemicznie, co nie powinno przesłaniać faktu zależności jego tez od ich poglądów. Łudząco podobna jest nieustannie nawracająca retoryka związku ludzkich spraw w skali powszechnej i deklaracje traktowania dziejów jako systemu[108]. Tożsame są znamienne deklaracje poszukiwania *sprężyn poruszających*, nadających kierunek przemianom dziejowym[109], to samo jest uznawanie Monteskiusza i Hume'a za autorytety i wzór myślenia historycznego[110]. Istotne różnice można stwierdzić w tekstach z późniejszej fazy kariery uniwersyteckiej Lelewela; zwłaszcza kiedy zaczął on silniej akcentować indywidualność narodu, jak zauważył już Serejski[111]. Z czasem coraz bardziej — jak wolno się domyślać — drażnił go też u Schlözera wolterowski ton patrzenia z góry na przeszłość[112], tak różny od własnego, z gruntu aprobującego stosunku do jej dziedzictwa. Dlatego zapewne tego, którego niedawno uznawał za mistrza badań erudycyjnych i swego idola, nazwał *opryskliwym Schlözerem* i postawił mu zarzut *tonu wcale nie historycznego*, przeciwstawiając zarazem wysławianej postawie Karamzina[113]. Za zawartą w tych ocenach złośliwością kryła się być może także próba przesłonięcia faktu zależności własnej koncepcji historii od założeń tego uczonego. Wolno sądzić, że Schlözer mógł być dla Lelewela również wzorem w jego dążeniu do zajęcia stanowiska tego, kto ze względu na wiedzę historyczną staje się mentorem współczesnych, którego opinii z napięciem wyczekują nawet rządzący[114].

Z nauki niemieckiej, za pośrednictwem kręgu getyńskiego, Lelewel przejął także pogląd na temat czynnika podmiotowego w poznaniu dziejów, jego uwa-

[108] E. Schaumkell, *Geschichte der deutschen...*, s. 55, 56, 62, 67.

[109] Tamże, s. 57, 66, 69.

[110] Tamże, s. 51, 57, 65, 71; H. Ritter von Srbik, *Geist und Geschichte...*, s. 122.

[111] Serejski zauważył też, że Lelewel akcentował konieczność uwzględnienia roli wszystkich narodów w historii powszechnej, inaczej niż Schlözer, który wyróżniając *Hauptvölker* i *Nebenvölker*, postulował skupienie się na tych pierwszych (M.H. Serejski, *Koncepcja historii...*, s. 39, 239).

[112] O zależności Schlözera od Woltera zob. M.H. Serejski, *Koncepcja historii...*, s. 35; H. Ritter von Srbik, *Geist und Geschichte...*, s. 124. Ocenę pisarstwa historycznego Woltera przez Lelewela przedstawiam dalej.

[113] J. Lelewel, *Porównanie Karamzina z Naruszewiczem*, *Dzieła*, t. II, s. 623; por. [*Historyka rękopiśmienna*], s. 157, przypis wydawcy oraz M.H. Serejski, *Wstęp*, w: J. Lelewel, *Wykład dziejów powszechnych*, *Dzieła*, t. III, Warszawa 1959, s. 26. Znacznie później, już na emigracji, napisze zjadliwie o Schlözerze: *przesławny erudit niemiecki od imperatorowej rosyjskiej opłacany* (J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 280).

[114] Powszechnie znane było pytanie: *co powiedziałby na to Schlözer?*, które miała zadać cesarzowa Maria Teresa (E. Schaumkell, *Geschichte der deutschen...*, s. 73; por. też: H. Ritter von Srbik, *Geist und Geschichte...*, s. 125–126).

runkowań przez perspektywę ideową i osobowość poznającego przeszłość podmiotu. Warto poruszyć również tę kwestię, gdyż parę zdań, które poświęcił temu uczony, stało się podstawą proklamowania ich *teorią*, wyprzedzającą o dwa wieki dzisiejsze przekonania. W trakcie ostatniego fetowania Lelewela przez urzędową historiografię PRL-u, jej sztandarowy reprezentant głosił: *rozwijając teorię o aktywności podmiotu w poznaniu historycznym, Lelewel antycypował współczesną nam teorię wiedzy pozaźródłowej w historii, która tkwiła in nuce w jego poglądach. Lelewelowska teoria aktywnej roli historyka w procesie poznawczym, zbudowany przezeń model nowoczesnego historyka nie mają swych odpowiedników w historiografii europejskiej jego czasów: pod tym względem polski uczony wyprzedzał swoją epokę i bliższy jest refleksji metodologicznej naszych czasów, aniżeli tych, w których przypadło mu żyć i tworzyć*[115]. Uważam, że sens zdawkowych uwag, które w tej sprawie przedstawił autor *Historyki*, nie wykracza poza to, co cytowałem i skomentowałem we wstępie tej książki, zaś nazywanie ich *teorią*, *modelem*, *wyprzedzaniem epoki* czy *antycypowaniem współczesnej teorii* jest dużą przesadą. Jednak nie wchodząc tu w eksplikację różnic między ujęciami pionierów problematyki perspektywy poznawczej historyka a współczesnymi koncepcjami, chcę tu przede wszystkim pokazać, że to, co w tej kwestii pisał Lelewel, nie było wcale jego oryginalnym pomysłem.

Sprawie kształtowania się przekonania, że podstawę poznawczą historii stanowi przestrzeń współczesnego doświadczenia badacza oraz jego osobowość i oblicze ideowe, poświęcił rozprawę Reinhard Koselleck, wskazując na pionierską funkcję Johanna M. Chladeniusa. Już dużo wcześniej funkcjonowało przekonanie, że ogląd wydarzeń przez naocznego świadka zależy od właściwego mu punktu widzenia, Chladenius zaś uznał, że nie tylko współczesna recepcja, ale również późniejsze naukowe badanie historii dokonuje się w konstytuującej sens perspektywie, uwarunkowanej przez kontekst czasu i miejsca oraz stanowisko uczonego. Ten aktywny w połowie XVIII wieku uczony, oddzielając pojęciowo historię (w sensie dziejów) od jej przedstawień, głosił, że te ostatnie są różne i liczne, gdyż warunkuje je perspektywa poznawcza[116]. Podkreślał on, że ci, którzy wymagają od historyka, by pozostał bez religii, ojczyzny, rodziny, mylą się i nie są świadomi, że jest to żądanie niemożliwego[117]. Niemal identycznie brzmiące sło-

[115] A.F. Grabski, *Joachim Lelewel i nauka historyczna jego czasów*, w: *Joachim Lelewel. Człowiek i dzieło, w 200-lecie urodzin*, red. K. Bartkiewicz, Zielona Góra 1988, s. 12. Także inni pisali o *nowatorskich i bardzo cennych pracach metodologicznych* Lelewela i ogłaszali, że był on *jednym z pierwszych historyków europejskich* w tej dziedzinie (M. Wierzbicka, *Joachim Lelewel (1786–1861)*, w: *Historycy warszawscy ostatnich dwóch stuleci*, pod red. A. Gieysztora, J. Maternickiego i H. Samsonowicza, Warszawa 1986, s. 40).

[116] *Die irren sehr, die verlangt haben, dass ein Geschichtsschreiber sich wie ein Mensch ohne Religion, ohne Vaterland, ohne Familie anstellen soll; und haben nicht bedacht, dass sie unmögliche Dinge fordern.* (R. Koselleck, *Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschliessung der geschichtlichen Welt*, w: *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*, herausgegeben von R. Koselleck, W.J. Mommsen, J. Rüsen, s. 26–27.

[117] R. Koselleck, *Standortbindung und Zeitlichkeit...*, s. 27.

wa można znaleźć u Lelewela: *Jest atoli człowiek igraszką zewnątrz nań działających okoliczności i historyk uległy im, kierowany swym położeniem, stanem, swymi uczuciami, usposobieniem* — pisał. ***Stąd zawołano niebacznie, że wyzuć się wszystkiego bezwarunkowie winien: nie mieć ojczyzny, nie mieć religii, przywieść się do zupełnej obojętności, wyzuć z wzruszeń i ludzkiego uczucia***[118]. Wolno sądzić, że profersor z Wilna wziął tę uwagę bezpośrednio od Chladeniusa, którego *Allgemeine Geschichtswissenschaft* cytował na wykładach (zarzucając jej przy tym rozwlekłość)[119]. Trzeba zarazem zauważyć, że wezwanie *wyzucia się wszystkiego bezwarunkowie* było myślą obiegową w kręgu historyków-erudytów; stał za nią autorytet wielkiego mistrza sceptycyzmu i krytyki historycznej, Pierre'a Bayle'a, twórcy słynnego *Dictionaire historique et critique*, który postulował, by historyk przyjął postawę stoika, wyrzekającego się wszelkich uczuć[120].

Przemyślenia Chladeniusa kontynuowali uczeni z Getyngi, którzy dostrzegli aspekt czasu problematyki punktu widzenia w poznaniu dziejów, dokonując *uczasowienia perspektywy historycznej*[121]. Chladenius nie dostrzegał jeszcze, że upływ czasu może spowodować *ex post* zmiany oceny wydarzeń dziejowych, natomiast Gaterer twierdził już, że wybór, którego dokonuje historyk zależy nie tylko od okoliczności społecznych i oczekiwań adresata jego dzieła, ale także od rosnącego dystansu czasowego. Dziejąca się aktualnie historia i refleksja o przeszłości warunkują się nawzajem; Schlözer pisał, że jakiś fakt może się wydawać współczesnym zupełnie bez znaczenia, zaś po krótszym czy dłuższym czasie ujawnia się jego rozstrzygająca rola w historii[122]. Gottlieb J. Planck doszedł do wniosku, że szanse poznania nie maleją, ale rosną wraz z dystansem czasu; wielkie wydarzenia pozostają ukryte dla współczesnych, a ich znaczenie ujawnia się nieraz po upływie pokoleń. Dopiero po upływie czasu krytyka historyczna potrafi dzięki uwzględnianiu uprzedzeń tych, którzy byli kiedyś zaangażowani w dokonujące się wydarzenia, ukazać przeszłość w całkiem innym kształcie[123]. W ten sposób długo przed pierwszymi próbami Lelewela w zakresie teorii historii niemieccy uczeni wkroczyli na drogę do uświadomienia, że myślenie historyczne jest konstytuowane przez doświadczenia teraźniejszości. Zmierzali ku sformułowaniu powszechnego dziś przekonania, zgodnie z którym — jak pisał Jörn Rüsen —

---

[118] J. Lelewel, *Jakim ma być historyk*, s. 553. Lelewel artykułował także rozróżnienie *dziejów* w sensie *rzeczy ludzkich*, wydarzeń, które *z działalności ludzkich wynikają*, oraz *historii* jako *wykładu rozpoznanych dziejów* (J. Lelewel, *O historii, jej rozgałęzieniu i naukach związek z nią mających*, w tegoż: *Dzieła*, t. II, s. 416–417).

[119] Tenże, *Historia. Jej rozgałęzienie...*, s. 242.

[120] E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932, s. 278–279. Niemal identyczne hasło Koselleck wskazał w pracy Johanna H. Zedlera z 1735 roku, który z kolei cytował piszącego o wiek wcześniej Famianusa Stradę (*Standortbindung und Zeitlichkeit...*, s. 25).

[121] *Verzeitlichung der historischen Perspektivik* (R. Koselleck, *Standortbindung und Zeitlichkeit...*, s. 29).

[122] R. Koselleck, *Standortbindung und Zeitlichkeit...*, s. 30–31.

[123] Tamże, s. 31–32.

przeszłość może coś mówić tylko wtedy, kiedy stawia się jej pytania, a te zawsze stanowią funkcję aktualnych problemów, wynikają z bieżącej praktyki życia[124].

Nic nie wskazuje, by Lelewel — przy ogólnej świadomości problemu perspektywy poznawczej historyka — zwrócił uwagę na ten aspekt czasowej zmienności, jej kształtowania przez dziejącą się tu i teraz historię. Jego refleksje w odniesieniu do całej tej problematyki są zresztą na tyle zdawkowe, że mówienie o *zbudowaniu modelu nowoczesnego historyka* jest, mówiąc oględnie, niepoważne. O ile w kwestii poznawczej świadomości uczonego jako miarodajną zawsze powinno się traktować praktykę, a nie teoretyczne deklaracje, o tyle przy ich ogólnikowym charakterze jest to tym bardziej oczywiste. Jedno wszakże chcę podkreślić, uprzedzając szerszą analizę pisarstwa historycznego Lelewela: jego ewolucja ku niesłychanie apodyktycznemu forsowaniu własnego punktu widzenia pokazała, że w praktyce był on daleki od dostrzegania zalet takiej wielości perspektyw ideowych w badaniach przeszłości, jakie postulują modne dzisiaj koncepcje, do których odwoływał się cytowany tu partyjny uczony, gotujący się do odwrotu na z góry upatrzone pozycje postmodernizmu.

* * *

Podejmując zgodnie z wcześniejszą deklaracją próbę usytuowania ówczesnych poglądów Lelewela w przestrzeni tradycji oświeceniowej, warto najpierw zwrócić uwagę na znamienne konotacje stosowanej przez niego frazeologii *filozoficznego* przedstawienia dziejów. Serejski zauważył pół wieku temu, iż odwoływanie się do działań *filozoficznych* historyka nasuwa skojarzenie z pojęciem *historii filozoficznej* u Hegla. Autor zastrzegał, że za tą terminologią nie stało preferowanie żadnego konkretnego systemu filozoficznego; chodziło zazwyczaj o zdolność rozumowania, łączenia faktów i szukania przyczyn ogólnych, mówiąc językiem Lelewela — o *badanie kombinacyjne*[125]. Analogia ta narzuca się nieodparcie, skoro spośród trzech typów historii, które wyróżniał Hegel, *historia filozoficzna*, czyli *filozofia historii nic innego nie oznacza jak myślące ich* [dziejów] *rozważanie*[126]. Nie sugeruję bynajmniej (nie czynił też tego Serejski) wpływu sławnego niemieckiego filozofa na polskiego historyka, który odwoływał się do *filozoficznej* prezentacji przeszłości, zanim ów stał się szerzej znany. Obydwa przypadki stanowiły nawiązanie do wtedy już bynajmniej nie nowego dziedzictwa oświecenia i świadczą o żywotności jego znaczącej części w pierwszych dekadach XIX w.

Zbieżność pojmowania *filozoficzności* w działaniach historyka z ideą *myślącego rozważania dziejów* Lelewel rysuje czytelnie w znanym artykule *Jakim ma być historyk* z 1818 r., który był swoistym podsumowaniem i dopracowaniem

[124] J. Rüsen, *Historische Vernunft*, Götingen 1983, s. 54.

[125] M.H. Serejski, *Joachim Lelewel. Z dziejów postępowej...*, s. 60–61.

[126] G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski i A. Landman, wstęp T. Kroński, t. I, s. 13–14.

wczesnych refleksji teoretycznych z obydwu wersji *Historyki* z 1815 r., przedstawionym w zwięzłej i — co w jego pracach nie jest bynajmniej normą — względnie jasnej formie[127]. W świetle tekstu postulowany model historii opartej na filozofii polega na pogłębionym postępowaniu badawczo-refleksyjnym, zmierzającym do skonstruowania całościowego i koherentnego obrazu dziejów. Dzieje nie są bowiem luźnym zbiorowiskiem oderwanych działań, ale połączoną rozlicznymi więzami całością, systemem, którego strukturę i uwarunkowania należy poznawać i opisywać. Uprawianie historii wymaga perspektywy uniwersalnej: na miano historyka zasługuje ten, kto zajmuje się *właściwymi wielkimi widokami historycznymi rodu ludzkiego.*

Rozumowanie pozwala dziejopisowi łączyć w jeden ciąg *rozmaitość zjawisk* obserwowaną w dziejach, *spajać cząstki w jedną całość, wybadywać przez to nieprzerwany bieg natury w ciągłym rozgałęzianiu się skutków z przyczyn. Przez rozumowanie dają się wyjaśnić ogólne widoki i sprężyny ludami kierujące, przez rozumowanie śledzą się zdarzeń ogólne znamiona* — pisał stawiając znak równości między *działaniami rozumowymi* a *filozoficznymi.* Jest to droga do syntezy dziejów, przeciwstawianej kronikarskim, bezrefleksyjnym zapisom wydarzeń: *rozumowanie podnosi do ogólnej spójni i rzeczywistego związku* wydarzenia przeszłości, dane jako *doświadczenie zmysłowe*[128]. W późniejszym o kilka lat seksternie dla studentów w Wilnie aspekt filozoficzny w praktyce historyka także sprowadza się do racjonalnego oglądu rzeczy. *Poznawanie związku w dziejach ludzkich, czyli wyjaśnianie przyczyn, skutków i wzajemnej zawisłości spraw ludzkich zajmuje badacza filozofa* — pisał. *Śledzi on prawd historycznych, ile te rozumowaniem wyłożyć się dają*[129]. Postulat perspektywy uniwersalnej, ukazującej dzieje ludzkości jako powiązany głębokimi zależnościami system, stanowi o zbieżności koncepcji Lelewela z podstawowymi założeniami oświeceniowej *historii filozoficznej.*

Zarazem idea wyłożenia *prawd historycznych rozumowaniem*, którą łączył on z postulatem źródłowego dociekania faktów, nie budzi podejrzeń o związek z aprioryczną spekulacją filozoficzną. Uczony dystansował się zresztą *expressis verbis* od tej tendencji, pojawiającej się w oświeceniowym podejściu do *historii powszechnej*, przekonany o możliwości jej uprawiania na podstawie empirycznej. Pisząc

[127] Ujęcie z 1818 r. pozwala w niejednej kwestii oświetlić wcześniejsze sformułowania *Historyki*, o której sam autor niebawem napisał, że jest *niejasna*; zob. J. Lelewel, *O historii, jej rozgałęzieniu...*, s. 432.

[128] J. Lelewel, *Jakim ma być historyk*, s. 548–550.

[129] Tenże, *Historia. Jej rozgałęzienie...*, s. 249. Utożsamianie *historii filozoficznej* z odkrywaniem zależności przyczynowo-skutkowych było na gruncie polskim znane już od dziesięcioleci; już w 1785 roku pisał „Magazyn Warszawski": [...] *skutek jednego staje się przyczyną i powodem innych, ta filozofia dziejów nie jest co innego, jak wystawienie dziejów nieprzerwanie się ciągnących* (cyt. za: K. Chodynicki, *Poglądy na zadania historii w epoce Stanisława Augusta*, Warszawa 1915, s. 21). Takie utożsamianie jest zarazem zgodne z postawą *szkoły getyńskiej*; związek z filozofią w koncepcji Schlözera sprowadzał się do przeświadczenia, że historyk winien wykazać związki przyczyn i skutków (E. Schaumkell, *Geschichte der deutschen...*, s. 67).

o *nadużyciach filozofii*, które *dotknęły historią w różnych jej częściach, a najdolegliwiej w ogólnym jej wzięciu*[130], uznawał ewidentnie, że nie wynikały one z istoty *filozoficznego* uprawiania historii, ale z niewłaściwego rozumienia tego postulatu. Wszakże — jak wiadomo — ten element apriorycznej spekulacji postrzegany jest często jako typowy wyraz stosunku XVIII wieku do przeszłości i jest podstawą tezy o integralnej ahistoryczności myśli oświecenia. Cassirer, przeciwstawiając się stanowczo wyobrażeniu o braku zrozumienia oświecenia dla świata historycznego (uważał, że panuje ono powszechnie i że nie sposób go wykorzenić), podkreślał, że ówczesne dążenie, by *lustro rozumu* ustawić przed obliczem historii, było równoznaczne z postulatem odnajdywania tego, co racjonalne w jego historycznym upostaciowaniu. Rozważania wokół wiecznych i niezmiennych praw rozumu miały zatem iść w parze z ukazywaniem, w jaki sposób realizują się one w rozwoju dziejowym[131]. Dyrektywy, które z racjonalizmu *wieku świateł* wyprowadzał Lelewel, były całkowicie zbieżne z taką oceną wkładu epoki w pogłębienie rozumienia historii.

Symptomatyczne zrównanie *działania rozumowego* z *filozoficznym* sugeruje, że Lelewel w charakterystyczny dla oświecenia sposób nadawał terminowi *filozofia* tyle szeroki zakres, co luźną treść. Bo też nie uważał jej bynajmniej za domenę wąskiego grona wtajemniczonych. *Jest zaprawdę* — pisał — *ród ludzki do tych filozoficznych, tak krytycznych, jak przyczynowych (etiologicznych) badań skłoniony i usposobiony, bez nich w swoim towarzyskim pożyciu obejść się nie mogący, każdego też w szczególności natura ułożyła do tych działań.* Lecz choć każdy jest z natury filozofem, nie należy poprzestawać na tej predyspozycji, gdyż *szczególne ćwiczenia się w naukach filozoficznych mocno ułatwiają użycie tego dobrodziejstwa natury*[132]. W świetle tych enuncjacji rysuje się obraz *filozofii* jako posługiwania się oświeceniowym uniwersalnym rozumem, władnym dać przeciętnej jednostce głębię wszelkiego poznania, jeśli tylko będzie postępować zgodnie z hasłem *sapere aude*, które Kant w słynnym wystąpieniu podniósł do rangi ośrodkowej idei epoki.

Fundamentem przekonania Lelewela, że dzieje jako dzieło ludzi, mimo pozorów *rozmaitości* i chaosu, są w istocie jednością i pozwalają się koncepcyjnie uporządkować, był aksjomat teorii prawa natury o *jednostajności natury ludzkiej. Niezliczone to mnóstwo związków społecznych* — pisał — [...] *dają się snadno do ogólnych podciągnąć uwag, bo są ludzkie, bo w ich składzie, w ich czynnościach, w przyjmowaniu przez nich otaczających je okoliczności wszędzie się natura ludzka dobitnie ukazuje*[133]. Istotą procedur poznawczych historyka miało więc być posługiwanie się znajomością tego niezmiennego i powszechnego (choć ukrytego w niezliczonej masie różnorodnych kostiumów) składnika rzeczywistości, by uzyskać

---

[130] J. Lelewel, *O historii, jej rozgałęzieniu...*, s. 443–445.
[131] E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung...*, s. 244–245, por. także s. 263–264.
[132] J. Lelewel, *Jakim ma być historyk*, s. 550.
[133] Tenże, *Historia. Jej rozgałęzienie...*, s. 254–255.

obraz powiązań tworzących głęboki poziom dziejów. *Filozoficzne nad naturą ludzką postrzeżenia ukazują pewne i niezawodne prawidła do postępowania w badaniach kombinacyjnych* — pisał[134]. W uprawianiu historii najważniejszym wymogiem jest *znajomość natury człowieka jako istoty, nad którą myśli historyka pracują*, bowiem bez *gruntownej znajomości ludzi* [...] *ani kroku czynić nie można*[135]. Z perspektywy historyka-filozofa — mimo obserwowania ciągłych zmian oraz różnorodności form życia — dzieje jawią się jako *wielki jednostajny ogrom*. Jego postępowanie *ujednostajnia rozmaitość wystawując rozwijający się łańcuch* [wydarzeń] *w nieprzerwanym wypływie wzajem się wymieniających przyczyn ze skutkami nigdzie nie rozerwany*[136]. Ogół zabiegów, które zmierzają do *ujednostajniania* rzeczywistości historycznej, do ujęcia jej w spójny obraz, Lelewel nazywał *badaniami kombinacyjnymi*, *kombinacją*, czy też wprost *filozofowaniem historycznym*. *Kombinacyjne historyczne badania* — głosił — *są filozoficznymi*[137]. *Kombinacja*, termin specyficzny dla jego rozważań o historii, niewystępujący w słowniku Lindego, został zaadaptowany z łaciny. *Combinatio*, połączenie, oznacza zatem syntezę, wiązanie rezultatów źródłowej obserwacji w racjonalny system. *Badania kombinacyjne*, służąc poznaniu *dlaczego co było*, zmierzając do ustalenia zależności przyczynowych zjawisk w dziejach, są właściwym zadaniem historyka, gdy krytyczne, empiryczne badanie faktów — *jak co było*, jest w gruncie rzeczy jedynie środkiem, zadaniem wstępnym, pomocniczym[138]. *Badanie dziejów jest* [...] *kombinacyjne* — pisał uczony — *bo ma na oku wzajemną zdarzeń zależność, ciągłą wynikłość, każdego przyczyny i skutki*[139].

Sposób pojmowania *natury ludzkiej* jest kluczową kwestią dla charakterystyki wizji świata, na której zbudowany został koncept *historii filozoficznej* Lelewela. Zacytowane uwagi o każdemu dostępnej *filozofii naturalnej*, wymagającej jedynie czy to rozwijania i dopełniania, czy szlifowania umiejętności jej zastosowania, są zrozumiałe na gruncie przeświadczenia, że istnieje jakieś *quantum* ogólnej wiedzy o człowieku, mające walor pewności, oparte na trwałych i niepodlegających dyskusji fundamentach, choć przesłaniane czy tłumione przez fałszywe wyobrażenia i przesądy. Nic nie wskazuje na to, by Lelewel sądził, że ta *filozoficzna* znajomość natury ludzkiej zawierać może jakieś ważne luki, że wymaga jeszcze znaczącego dopełnienia. Tym bardziej daleki był od zakładania niemożności ostatecznych rozstrzygnięć w tym zakresie, czy od jakiejś formy relatywizmu, który dopuszcza szereg różnych teorii, dostarczających historykom zasadniczo odmiennych kryteriów, które stanowiłyby podstawę konkurencyjnych wizji dziejów. Fi-

---

[134] Tamże, s. 249–250.

[135] J. Lelewel, *O potrzebie gruntownej...*, s. 540; tenże, *Historia. Jej rozgałęzienie...*, s. 263.

[136] Tenże, *O łatwym i pożytecznym nauczaniu historii*, w tegoż: *Dzieła*, t. II, s. 512–513.

[137] Tenże, *Wstęp do historii powszechnej*, *Dzieła*, t. II, s. 276; por. także: *O historii, jej rozgałęzieniu...*, s. 431–432, 454.

[138] Tenże, *Historia. Jej rozgałęzienie...*, s. 243; por. tenże, *Jakim ma być historyk*, s. 548.

[139] Tenże, *Historyka* [wstęp do *Wykładu dziejów powszechnych*], *Dzieła*, t. II, s. 473.

lozofia jest w jego mniemaniu jedna — wynika to jasno z cytowanego stwierdzenia, że dostarcza historykowi *pewnych i niezawodnych prawideł*[140]. Zwłaszcza w najwcześniejszych tekstach teoretycznych Lelewel eksponował niezmienność *natury ludzkiej* i wynikający stąd postulat poszukiwania *jednostajności* dziejów, kryjącej się za powierzchowną różnorodnością. Mimo widocznych różnic zachowań ludzi — pisał — *natura człowiecza we wszystkim, w swoich zasadach, w swoim ogóle wzięta jest jednostajna*[141].

Tak pojęta *natura* winna stanowić punkt odniesienia rozumowań *historyka filozofa*; dlatego prócz *dokładnego zbioru oznaczonych krytycznie prawd historycznych*, zweryfikowanych źródłowo faktów, w arsenale środków musi on posiadać jej znajomość. Dla adeptów *badawczo-filozoficznego* typu historii (odróżnianego stale od *krytycznego*) *znajomość człowieka jest jedynym najdzielniejszym usposobieniem*, warunkiem jego uprawiania[142]. Uczony uznał tutaj (inaczej niż w artykule cytowanym wcześniej), że ta znamionująca *historyka filozofa* cecha jest mu dana z natury, zaznaczał jednak, że jest to jej szczególny, nie każdemu dostępny dar[143]. Refleksje te dopełniało znamienne odwołanie do Tacyta, dowodzące, że jego dzieła autor traktował jako wzór *historii filozoficznej* zbudowanej na podwalinach nauki o naturze ludzkiej. Przyznając mu miejsce *na niezrównanym szczycie w opinii i układzie historycznym*, pisał o nim: *wiele objaśnia w rzeczach politycznych, więcej atoli naturę ludzką* [...] *razem filozof, poeta i historyk.* Taka ocena Tacyta, połączona z eksponowaniem jego *szczególnego talentu zgłębiania ludzi*[144] (a więc tego, za co ten zawsze był wysoko ceniony), uwydatniają widoczną w tekstach Lelewela tendencję do łączenia hasła *działań filozoficznych* w historii raczej z aspektem psychologicznym niż z filozofią polityczną czy socjologią. Była to postawa w epoce oświecenia szeroko upowszechniona — pisze się o ufundowanym przez Hume'a (tak cenionego przez wileńskiego historyka) nurcie, dla którego reprezentantów *jedyną ogólną wiedzą potrzebną we wszystkich dziedzinach nauki dotyczącej ludzkich działań czy postaw była psychologia i wszystkie te dziedziny były niczym innym jak psychologią stosowaną*[145].

---

[140] Niemal identyczne sformułowanie zob. także w: J. Lelewel, *Wstęp do historii powszechnej...*, s. 298.

[141] J. Lelewel, [*Historyka rękopiśmienna*], s. 137; *Historyka*, s. 196.

[142] Tamże, s. 155–157; por. także: *O potrzebie gruntownej...*, s. 540; *Historyka*, s. 198; *Notaty do historyki, Dzieła*, t. II, s. 211.

[143] J. Lelewel, [*Historyka rękopiśmienna*], s. 157.

[144] Tamże, s. 157, przypis wydawcy; s. 160; J. Lelewel, *Porównanie Karamzina z Naruszewiczem...*, 594. Lelewel nie był tu oryginalny, Gibbon uważał, że Tacyt był pierwszym historykiem, który *zastosował filozofię do badania faktów historycznych* i inspirował *filozoficzne* podejście do dziejów w epoce oświecenia. Rzymski historyk był wtedy ogólnie uważany za wzór *historii filozoficznej*; zob. M.H. Serejski, *Koncepcja historii...*, s. 20, 56.

[145] J. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, London 1972, s. 125; cyt. za: J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, t. I, s. 119. M.H. Serejski rozumienie natury ludzkiej w wymiarze psychologicznym dostrzegał u Woltera (M.H. Serejski, *Koncepcja historii...*, s. 74).

Zadanie historyka-filozofa w refleksji Lelewela przedstawia się więc następująco: poprzez rozumowe *kombinacje* powinien stworzyć obraz przeszłości w postaci powszechnego systemu zależności przyczynowo-skutkowych, *ujednostajniać rozmaitość*, której doświadcza poprzez źródła; sprowadzać konkret, właściwy danemu miejscu i czasowi, do ponadczasowej zasady. Nie chodziło tu o jedność, którą ustanawia suwerenny akt umysłu na podstawie uznanych subiektywnie racji; historyk miał ją odkrywać jako istotę rzeczywistości, jako obiektywny fakt, ukryty pod powierzchowną wielością form bytowania ludzi. Jak pisał Isaiah Berlin, w przekonaniu ludzi oświecenia znajomość racjonalnego wzorca natury pozwalała *z pozornego chaosu i pomieszania natury wydobyć te wieczne zasady, te konieczne związki, które wiążą ze sobą te wieczne elementy, z których składa się świat*[146]. Z racjonalności natury w człowieku i otaczającym go świecie wynikała więc możliwość opisania każdego fragmentu dziejów jako konkretyzacji zespołu niezmiennych reguł. Ośrodkowa funkcja kategorii stałej natury ludzkiej oznaczała dyrektywę jednostronnego wyprowadzania różnorodności wytworów cywilizacji ze zmiennych warunków egzystencji. XVIII-wieczni myśliciele sądzili, iż trwałe składniki tej natury powodują podobne działania w podobnych sytuacjach, uważali *aktywność człowieka w dziejach za wynik (mechanicznej) interakcji między nim (jego naturą) a oddziałującymi nań siłami*[147]. Stąd zainteresowania oświeceniowej antropologii *skupiały się na relacji między warunkami życia i rodzajem odbieranych wrażeń a właściwościami jednostek ludzkich.* Teza o niezmiennej naturze człowieka *nakazywała szukać wyjaśnienia wszelkich różnic pomiędzy ludźmi poza nimi samymi — w czynnikach zewnętrznych, modyfikujących czy też deformujących przejawianie się trwałej substancji*[148].

Lelewel nie odbiegał w tym zakresie od przekonań typowych dla *wieku świateł. Postępki człowiecze są jednostajne* — pisał — *w podobnych okolicznościach, powszechnie biorąc, ludzie jednostajnie czuć, jednostajnie działać będą, ale nie tak, żeby we wszystkich odcieniach też same być miały.* Człowiek jest *machiną organiczną*, przystosowaną do funkcjonowania w każdym środowisku, urządzoną w ten sposób, że zróżnicowane wyzwania, generowane przez otoczenie, wydobywają zasadniczo różne możliwości, zakodowane w jego naturze; z powodu *niejednostajności* warunków egzystencji ludzie *różnie się usposabiają, różnie urządzają i życie swe kierują*[149]. Różnice cywilizacyjne uczony z Wilna tłumaczył tym, że ludzie działają w odmiennych splotach zewnętrznych *okoliczności*, a zmiany warunków życia *ogromne zmiany w pożyciu i działaniach ludzkich sprawują*[150]. Takie usytuowanie pierwiastka stałego oraz źródeł wszelkich zmian sytu-

[146] I. Berlin, *Korzenie romantyzmu*, s. 55–56.
[147] A.F. Grabski, *Dzieje historiografii*, s. 304–305.
[148] J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, t. I, s. 93–94.
[149] J. Lelewel, [*Historyka rękopiśmienna*], s. 134–137; tenże, *Historia. Jej rozgałęzienie...*, s. 250, 254–255.
[150] Tenże, *Historia. Jej rozgałęzienie...*, s. 251.

owało go w obrębie oświeceniowej, mechanistycznej wizji świata. Metafora człowieka jako *machiny* jest na poziomie retoryki spektakularnym odbiciem jego wyobrażeń o głębokiej strukturze rzeczywistości, powiązanej zasadami mechanicznej interakcji.

Prawdy odkrywane w historii uczony traktował jako ugruntowane w systemie natury; pisał, że w nich *wyryta jest powaga spójni, którą kojarzyć rodzaj ludzki w jedno ciało spodobało się przyrodzeniu, do której wszelki wydział rodzaju ludzkiego ukształciło*[151]. Świat historyczny funkcjonuje — jak stwierdzał *expressis verbis* w cytowanych już wypowiedziach — według *niezawodnych prawideł*. W jego refleksji powracała charakterystyczna retoryka, która dzieje określa jako system szczelnych, nieuchronnych powiązań, czego przykładem zwroty o *nieprzerwanym biegu natury w ciągłym rozgałęzianiu się skutków z przyczyn* czy o *nigdzie nie rozerwanym łańcuchu*, wiążącym przyczyny ze skutkami. Także metafora *sprężyny*, której upowszechnienie w XVIII w. dowodziło fundamentalnej roli fizyki Newtona w ideologii oświecenia, stosowana przez Lelewela w określeniach w rodzaju *sprężyny ludami kierujące*[152], świadczyła o stojącej za nią wizji świata jako mechanizmu. W opisywanym w takich kategoriach systemie zdarzeń brak miejsca na nadnaturalną interwencję: skoro rządzą *niezawodne prawidła*, to znaczy, że istnieje Wielki Zegarmistrz, który je ustanowił w akcie kreacji świata, a nie osobowy Bóg, ingerujący w dzieje wedle swej suwerennej woli. W ten sposób we wczesnych tekstach teoretycznych uczonego rysuje się deistyczny wymiar wizji historii; uczony nie odrzucał jednak otwarcie idei Prowidencji, co być może należy tłumaczyć względami cenzuralnymi[153].

Warto odnotować przypadek, gdy wiara w istnienie *niezawodnych prawideł* dziejów wyraziła się w postaci skrajnej (choć był to bodaj odosobniony przykład). Czytamy oto, że znajomość natury ludzkiej pozwala dokonywać nieledwie matematycznych operacji, opisujących dynamikę rzeczywistości: *mając wyraźne i oznaczone okoliczności historyczne naznaczywszy, jak z natury rzeczy ludzkich być powinno, konieczne z każdej* [*okoliczności* — H.M.S.] *oddzielnie i z ich stosunków skutki, można by pewne i niezawodne wywiązać obliczenie z opisanych*

[151] Tenże, *O potrzebie gruntownej...*, s. 534. W tym kontekście warto zauważyć, że Lelewel pozytywnie odwoływał się do Fontenelle'a jako tego, który *pierwszy rzetelną filozoficzną obserwacją dzieje przenikać począł* (J. Lelewel, *Dzieje historii...*, s. 810). Poglądy tego myśliciela uchodzą za dobry przykład traktowania społeczeństwa jako *części przyrody* i *naturalizacji historii* (por. M. Skrzypek, *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa*, Wrocław 1989, s. 51).

[152] J. Lelewel, *Jakim ma być historyk*, s. 548, 552; por. także: *Historyka*, s. 185, 195; *Historia. Jej rozgałęzienie...*, s. 250; *O historii, jej rozgałęzieniu...*, s. 431; *Porównanie Karamzina z Naruszewiczem*, *Dzieła*, t. II, Warszawa 1964, s. 596.

[153] Zgadzając się z B. Cyglerem w kwestii deizmu młodego Lelewela, należy odrzucić twierdzenie autora, że ten *powoływał się na Opatrzność* jedynie *w prywatnej jednak korespondencji* (B. Cygler, *...Z wolnością mego sumienia...*, s. 77–80). Pełne odwołań do Opatrzności, które przenikał wręcz duch millenaryzmu, były jego wystąpienia polityczne z okresu emigracji, co zostanie udokumentowane w dalszym ciągu książki.

w dziejach skutków[154]. Opisana procedura nie jest w pełni zrozumiała, choć identyfikacja pozycji przedstawionego równania wydaje się oczywista. Jest tam więc norma w postaci swoistego schematu zmiany, opartego na aksjomacie *natury rzeczy ludzkich* oraz poznawany źródłowo układ *okoliczności* i taką samą drogą uzyskana wiedza o *skutkach.* Czego jednak dotyczy *niezawodne obliczenie*, to nie zostało *expressis verbis* powiedziane, a literalne odczytanie zdaje się wskazywać na równanie bez niewiadomej. Skoro jednak dalej okazuje się, że *historyk filozof pragmatyczny na oznaczonych krytycznie prawdach historycznych swoje rozumowanie nasadzać będzie*[155], zaś istotą *rozumowania* jest operowanie zasadami *prawa natury*, to chodzi być może o udowodnienie, że również ten konkretny, zbadany empirycznie obszar rzeczywistości jest z tym prawem zgodny. Cytowane deklaracje można by więc uznać za przykład ilustrujący przywołaną tezę, że zasadniczą intencją myślicieli oświecenia było znalezienie w poszczególnych wydarzeniach potwierdzenia obrazu historii, przyjętego *a priori*, według skali wartości epoki.

Ale w kontekście ogółu teoretycznych tez Lelewela sens sugerowanych paramatematycznych działań można interpretować także inaczej. Być może chodziło o porównanie oczekiwanego, standardowego rozwoju sytuacji (*jak być powinno*) z danym przebiegiem faktycznym, by w oparciu o stwierdzone różnice wnioskować o jego uwarunkowaniach, a więc o dominującej w badanej społeczności konkretyzacji *natury ludzkiej*, o jej związku z rozpoznaną źródłowo sytuacją historyczną. Dalsze dociekania w kwestii, co uczony miał na myśli, byłyby spekulacją opartą na intuicjach i niepewnych skojarzeniach, a ponadto pozbawioną zasadniczego znaczenia, skoro nie podejmował on dalszych prób w tym kierunku. Nie można chyba nawet mieć pewności, czy autor w istocie próbował tu nakreślić jakiś schemat rozumowania, czy też jedynie poprzez taką właśnie retorykę oddawał daninę duchowi *wieku świateł*, który był przecież geniuszem matematyki. Gdyby jednak nawet tak było, to już sama intencja spłacenia takiego trybutu byłaby znamienna[156].

Wszakże odnosi się wrażenie, że owe kwantytatywne deklaracje nie są jedynie pustą retoryką, że autor wierzył, iż *rozumujący* dziejopis, dokonując *niezawodnego obliczenia*, postępuje jak matematyk. A więc, że język tej dyscypliny pozwala opisać parametry zmiany wycinka rzeczywistości historycznej, że można zestawić różne co do kierunku i wartości wektory sił współtworzących sytuację, wy-

[154] J. Lelewel, [*Historyka rękopiśmienna*], s. 156.

[155] Tamże, s. 156.

[156] Niewątpliwie, aprobowanie takich oczekiwań epoki odzwierciedliło się także w innej formie, wpływając na charakter erudycyjnych *Badań starożytności we względzie geografii* (Wilno–Warszawa 1818), które badacz poświęcił głównie sprawom geografii fizycznej, szczególnie pomiarów wielkości Ziemi. Obejmująca grubo ponad połowę tekstu księga III nosi tytuł *Wykład postaci i pomiaru Ziemi Mieszkanej podług starożytnych Greków i Rzymian*, a rozbudowane refleksje traktują o *Ziemi matematycznie* oraz *astronomicznie opisanej*. Na dalszym planie znalazły się zaś kwestie odkrywania nieznanych obszarów, a tym bardziej aspekt etnograficzny.

znaczyć ich wypadkową. Przeświadczenie takie można pojąć jedynie jako funkcję konsekwentnie mechanistycznej koncepcji dziejów, traktującej *świat jako matematycznie inteligibilny system*[157]. Jeśli *historyk filozof*, wiedząc *jak z natury rzeczy ludzkich być powinno*, ma za zadanie konfrontować rzeczywistość z tym wzorcem — a takie postulaty padły przecież dobitnie — to trudno chyba o bardziej statyczne i zdogmatyzowane tej *natury* pojęcie. Eksponowanie utożsamienia myślenia z matematyką, uznania jej za *instancję absolutną* i przekształcenia w swoisty *rytuał myśli*, stanowi od dawna zasadniczy argument krytyków dogmatyzmu oświecenia. *Wynik procesu jest dlań z góry rozstrzygnięty* — pisali M. Horkheimer, T.W. Adorno. — *Gdy w postępowaniu matematycznym to, co nieznane, staje się niewiadomą w równaniu, zyskuje tym samym etykietkę czegoś od dawna znanego, i to zanim jeszcze podstawi się pod jakąś wartość*[158].

To, że ten zmatematyzowany obraz świata pojawił się w refleksji Lelewela przejściowo i nie był, być może, wyrazem głębokich przekonań, ale efektem niedostatecznego przemyślenia cudzych opinii, każe postawić pytanie o stopień rzeczywistego zinternalizowania ogółu głoszonych w jego wczesnych pismach poglądów. Pojawiające się czasem sprzeczności (nieraz dotyczące kwestii istotnych), późniejsze odstąpienie od szeregu tez i zaznaczająca się ewolucja stanowiska ku ujęciom właściwym historyzmowi nakazuje traktowanie ówczesnych tekstów z pewną rezerwą. Tym bardziej znamienny jest rozziew między teorią zawartą w *Historykach* a praktyczną próbą interpretacji dziejów Polski, podjętą w okresie bezpośrednio je poprzedzającym oraz nieco późniejszymi wykładami z dziejów powszechnych. To, jak dalece teoria rozmijała się z dziejopisarską praktyką, pokazane zostanie dalej. Tu wolno wyrazić supozycję, że niekonsekwencje oraz niezborność, nawet chaotyczność w niektórych partiach wczesnych rozważań teoretycznych wynikały stąd, że mimo stosunkowo odległych początków takich zainteresowań, dopiero od czasu powołania na katedrę w Wilnie Lelewel zagłębił się systematycznie w tej problematyce, by powoli wypracować zrąb bardziej przemyślanych i bliżej związanych z własnym doświadczeniem poglądów. Znajduje to potwierdzenie w ocenie samego Lelewela, który po latach napisał, że dopiero wówczas poznał niemiecką literaturę w zakresie metodologii, a prowadząc wykłady, *wraz z uczniami czynił postęp*[159].

Przedstawione uwagi, zmierzające do uchwycenia zasadniczych przesłanek wczesnych rozważań teoretycznych Lelewela, wydają się upoważniać do następującego wniosku: różnorodność form cywilizacji, stworzonych w dziejach, pochodzi nie — jak na gruncie romantyzmu — ze swoistych predyspozycji poszczególnych społeczności, z ich *ducha narodu* czy odrębnej tradycji, lecz tylko z mnogości kombinacji czynników zewnętrznych, tworzących określone zespoły

[157] Określeniem tym posłużyłem się za F. Coplestonem, *Historia filozofii*, t. III, Warszawa 2001, s. 307.

[158] M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, s. 40–41.

[159] J. Lelewel, *Przygody...*, s. 53–54.

uwarunkowań, konkretne zróżnicowane sytuacje, w których działa zasadniczo ten sam człowiek. Taka konkluzja byłaby jednak dużym uproszczeniem, a jeśli się wyraźniej nie zrelatywizuje tezy o *jednostajności* wszelkich historycznych wcieleń człowieka, mogłaby być odczytana w sposób wypaczający rozumienie dziejów uczonego z Wilna. Choć bowiem tego rodzaju deklaracje składał wielokrotnie, nie znaczy to, iż ignorował wszelkie różnice w tym zakresie. Jeśli widział w Tacycie wzór *historyka-filozofa*, odkrywczo stosującego uniwersalne prawdy o ułomnościach i namiętnościach ludzkich do opisu mechanizmów historii, to nie świadczy przecież, że nie dostrzegał, iż Rzymianin z epoki Nerona byłby anachronizmem w czasach Napoleona. Podkreślał, że *stan ludzkości* był w czasach Ruryka *niezmiernie odmienny* niż obecnie, a drogą do jego poznania nie jest *rezonowanie, które się do teoretycznej natury człowieka odwołuje*[160]. *Historia filozoficzna* oświecenia godziła koncept niezmiennej natury ludzkiej z przekonaniem, że *w charakterach i zwyczajach narodów* zachodzą zmiany. Zasadniczo niechętny pisarstwu historycznemu Woltera, Lelewel pozytywnie oceniał jego refleksje w kwestii tej dynamiki, zaś u podziwianego Hume'a eksponował ujęcie *przemian ludu angielskiego*[161].

Według oświeceniowego kanonu życie grup ludzkich w określonych warunkach środowiska naturalnego i społecznego powoduje wykształcenie pewnych adekwatnych umiejętności i cech charakteru, stanowiących o ich odmienności. To zapewne wyraża Lelewel, wyróżniając *okoliczności zasiadłe* w człowieku, *stanowiące jego wyobrażenia, jego przekonania*, obok *okoliczności otaczających go*. Człowiek — pisał — *jednejże będąc natury, jednychże czuciów, ogólnie biorąc, jednostajnie zawsze przyjmuje otaczające go okoliczności*, prócz tego tkwią w nim jednak także *szczególne skłonności i zdolności*[162]. Uwagi poświęcone tej kwestii stanowią dobry przykład niejasności sformułowań autora, niemniej szerszy kontekst tego wywodu upoważnia do utożsamienia owych *okoliczności zasiadłych* w człowieku ze *szczególnymi jego skłonnościami i zdolnościami*. Nie odnoszą się one przy tym do człowieka jako indywiduum, chodzi tu o cechy charakterystyczne dla ogółu członków danej społeczności; wymieniany w liczbie pojedynczej *człowiek* to jej typowy reprezentant, określany jako *przelewek nie tylko krwi plemiennej, ale i wszelkich zdolności jego*[163]. W tym znaczeniu uczony pisał o *okolicznościach w związkach narodów zasiadłych*, spośród których najistotniejsze, *najmocniej działające*, są *okoliczności polityczne*, bowiem żadne inne w takim stopniu *nie wpływają na usposobienia, na skłonność, na charakter ludów*[164].

Działania ludzi są przeto ukierunkowane przez czynniki należące do dwu sfer ich struktury wewnętrznej. Prócz tego, co tworzy ich niezmienną naturę i jest

[160] Tenże, *Porównanie Karamzina z Naruszewiczem*, w: *Polska, dzieje...*, t. XVIII, s. 255.
[161] Tenże, [*Historyka rękopiśmienna*], s. 162–163.
[162] Tenże, *Historyka*, w tegoż: *Dzieła*, t. II, s. 186.
[163] Tamże.
[164] J. Lelewel, *Notaty do historyki*, *Dzieła*, t. II, s. 213.

właściwe całej ludzkości, istnieje obszar specyficznych cech i nawyków, które już to modyfikują ekspresję naturalnych popędów, już to stanowią swoiste predyspozycje, wytworzone na ich gruncie. *W zbiegu niezmiernie rozmaitych okoliczności* — pisał Lelewel — *w których się narody kształcą, które też w narodach się ukazują, są niezliczone stopnie i odcienia*[165]. Zróżnicowanie owych *okoliczności zasiadłych* w grupach ludzkich (historyk użył także zbieżnej formuły *naród — wywiązek okoliczności*[166]) oznacza różnorodność form cywilizacji w przestrzeni i czasie. Można tu mówić o pewnej analogii z pojęciem *przyzwyczajeń*, które w myśli Woltera stanowią sferę ukształtowaną przez ogół warunków życia, zwłaszcza religię i ustrój polityczny. Zbieżność koncepcji profesora z Wilna i francuskiego filozofa dotyczy istoty rzeczy, wyróżnienia tkanki kulturowych nawarstwień wokół jądra niezmiennej natury; istotne są jednak także różnice. *Przyzwyczajenia* w ujęciu Woltera stanowią wprawdzie przedmiot racjonalnej modyfikacji, niemniej siła destrukcyjnych popędów nie pozwala, by efekty prób nadania im pożądanego kształtu mogły być trwałe. Z tym przekonaniem były ściśle związane pesymizm w kwestii perspektyw cywilizacji oraz skłonność do wydobywania z dziejów zjawisk negatywnych, które w jego systemie stanowią antytetyczne dopełnienie racjonalnych, abstrakcyjnych norm. Uniwersalny rozum, konstytutywny czynnik natury ludzkiej, określa tam jedność świata, stanowi pewną sumę zasad, zawsze i wszędzie obowiązujących, bowiem prawda jest jedna. *Przyzwyczajenia* tworzy głównie to, co trwa oporne na orzeczenia rozumu; to sfera odpowiedzialna za różnice, które są rezultatem błędów (błądzić można na wiele sposobów[167]). Lelewel, inaczej niż autor *Obyczajów i ducha narodów*, krytykował malowanie obrazów przeszłości przy użyciu ciemnych barw; zarazem wiele wskazuje na to, że wierzył w możliwość względnie trwałej poprawy obyczajów i zachowań ludzi.

Tej różnicy uczony z Wilna przypisywał ewidentnie duże znaczenie; jego ogólnie krytyczny stosunek do dzieł Woltera wynikał właśnie z tego, iż uparcie podstawiał on ludzkości krzywe zwierciadło. Lelewel zarzucał *Wiekowi Ludwika XIV* brak systematyczności i odstępstwa od prawdy, później odcinał się od jego *filozofii historii*, pisząc o niej: *mogąca zaostrzyć dowcipy do krzywego rezonowania, niewiele zasilająca rozum ani zdolna do gruntowniejszego myślenia pobudzać*[168]. Wydaje się, że autora tego dzieła miał na uwadze, gdy przestrzegając przed szkodliwością historii traktowanej od strony występnych czynów, najbardziej jakoby przyciągających uwagę czytelnika, wskazywał *niebacznego mędrca, nieroztropnie na ludzki rodzaj zawziętego*, który *wszystkie pokolenia potępia*[169]. Wreszcie

---

[165] Tamże, s. 194, 195.

[166] Tamże, s. 212.

[167] F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, s. 80, 91–93.

[168] J. Lelewel, [*Historyka rękopiśmienna*], s. 162; tenże, *O historii, jej rozgałęzieniu...*, s. 396.

[169] Tenże, *O łatwym i pożytecznym...*, s. 513–514. Lelewel miał w tej krytyce wiele racji; Wolter twierdził, że z filozoficznego punktu widzenia w historii najbardziej interesująca jest możliwość poznawania ludzkiej głupoty i ze specjalnym upodobaniem odkrywał wyższość swoich czasów nad „ciemną" przeszłością (G. von Below, *Die deutsche Geschichtschreibung...*, s. 1).

w bardziej już wyważonym stanowisku stwierdził, że Wolter *wystawił liczbę niemałą wielkich i nauczających widoków, że historii przestrzenniejsze i większe otworzył pole*, ale i wówczas zarzucał mu brak powagi, szyderstwa i lekceważenie religii. *Esej o obyczajach i duchu narodów* — pisał — *to poważna farsa historyczna* [sic], *bez godności zajmuje wielkimi obrazami, bez powagi ocuca wielkie myśli, dowcipuje, do śmiechu i wzgardliwego gniewu podnieca*[170]. Lelewel dobrze więc rozumiał, że — jak pisano później — francuski filozof traktował historię (w rozumieniu przeszłości) jako patologię, a pisarstwo historyczne jako terapię[171], a zarazem nie wierzył, by ta jej forma, którą tamten proponował, mogła być skuteczna. Sam bowiem, nie wyłączając wcale *przedmiotów ludzkość poniżających* z obszaru refleksji dziejopisarskiej, wymagał w ich ocenie zgoła innego tonu. W odpowiedzi na pytanie, *jakim ma być historyk*, podkreślał zarazem, że powinien on *podnosić to wszystko, co tylko uzacniać i uszlachetniać czynności ludzkie może*[172].

Określenia, takie jak *okoliczności zasiadłe* w ludziach, ich *szczególne skłonności i zdolności* czy *usposobienia*, stanowią w tekstach Lelewela z okresu wileńskiego formuły wyrażające lokalne różnice między społecznościami tworzącymi uniwersalną cywilizację. Powstają one w efekcie odciskania się odmiennych wpływów środowiska, zarazem samo istnienie takich specyficznych predyspozycji wpływa na rezultaty oddziaływania okoliczności zewnętrznych. *Mieni się miejsce i czas przez wypadki* — pisał uczony — *i cokolwiek na człowieka działa, są to wypadki, które go otaczają. Zjawiska, niespodziane zdarzenia przerażają go, mieszają jego kroki lub w pomoc mu nadbiegają. Chociaż jednak małe okoliczności ostatecznie wielkie wzruszenia sprawują, jednak trzeba usposobienia, żeby te małe skutek zjednały*[173]. W tej wypowiedzi można dostrzec ilustrację myślenia w kategoriach mechanicznej przyczynowości, odwołanie się do tego jej aspektu, jaki stanowiła tzw. *teoria katastrof*. Eduard Fueter uważał tę teorię za swoiste dopełnienie historyczno-filozoficznego systemu, głoszącego, że państwa i religie powstają „z niczego", w drodze jednorazowego aktu woli. Wyjaśnianie biegu dziejów poprzez jednostkowe decyzje oraz przez zewnętrzne wypadki-katastrofy łączy to, że podobnie przesłaniają powolne, stopniowe kształtowanie się wszelkich zjawisk, znaczenie ukrytego, wewnętrznego działania sił i bodźców generowanych w sferze wychowania, przez tradycję, sposób życia, wyobrażenia o świe-

---

[170] J. Lelewel, *Dzieje historii...*, s. 812–813, 838–839. Warto zauważyć, że również u Herdera porównanie okresów *szczęścia i nieszczęścia*, epok zdominowanych przez mądrość i głupotę, stanowi o *ujemnym bilansie dziejów* i prowadzi do przekonania, że *na naszej ziemi zwycięstwo przypada w udziale dzikiej przemocy i jej siostrze, złośliwej chytrości* (J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, t. II, s. 250). To znaczący szczegół, że polemikę z wizją zdominowania dziejów przez zło Lelewel prowadził z Wolterem, a nie właśnie z Herderem — jeden z przykładów, że bardzo długo koryfeusze oświecenia, a nie prekursorzy romantycznego historyzmu stanowili dla niego płaszczyznę odniesienia.

[171] H. Ritter von Srbik, *Geist und Geschichte...*, s. 112.

[172] J. Lelewel, *Jakim ma być historyk*, s. 554–555.

[173] Tenże, *Historia. Jej rozgałęzienie...*, s. 252.

cie[174]. Ale cytowane słowa o zależności skutków bodźców generowanych przez *okoliczności* od *usposobień* mogą także nasuwać pytanie, czy uznanie pewnego zespołu cech i dyspozycji określonej grupy za istotny czynnik współkształtujący jej dzieje nie stanowi tu symptomu wyjścia poza schemat wyjaśniania za pomocą konceptu natury ludzkiej. Trzeba więc zauważyć, że nic nie wskazuje na to, iżby Lelewel traktował te *usposobienia* jako czynnik względnie trwały i obdarzony pewną autonomiczną dynamiką, a tym bardziej jako odrębną jakość w sferze wartości (kultury), a to stanowiłoby dopiero o istotnej zmianie sposobu myślenia.

Koncepcja uniwersalnej *natury ludzkiej*, do której da się zredukować dominujące lokalnie zestawy cech charakteru, określa rozumienie relacji między narodem a ludzkością na gruncie historii uprawianej *filozoficznie*. Antynomię *jedności* całej domeny dziejów, określonej przez ową *naturę* oraz zróżnicowania jej poszczególnych części, dobrze wyraża formuła *człowiek jest wszędzie jeden, w ciągłych przemianach wszędzie rozmaity*[175]. Z przeświadczeniem, że mimo zachodzących zmian, mimo różnic cywilizacyjnych, plemiennych, czy religijnych, wszędzie trwa niezmienna w istocie natura człowieka, łączy się logicznie teza, że ludzkość tworzy jeden, zasadniczo niepodzielny podmiot dziejów, który jako całość winien stanowić obiekt refleksji. Idea takiej *jedności* znalazła najbardziej wyraźne sformułowanie w najwcześniejszych tekstach Lelewela, by przywołać cytowany już wcześniej fragment, w którym pojawił się obraz *rodzaju ludzkiego*, który natura utworzyła jako *jedno ciało*[176]. Koncept *jednego ciała* brzmi bardziej dobitnie niż późniejsze deklaracje poszukiwania *jedności* w różnorodności, ale i w nich akcent padał na tę *jedność. Człowiek wszędzie jednaki, na całej kuli ziemskiej składa jeden związek społeczny* — pisał — a choć ta wielka zbiorowość jest rozczłonkowana na *niezliczone mnóstwo stowarzyszeń*, to przecież wszędzie ta sama natura ludzka pozwala je traktować na wspólnej płaszczyźnie, *do ogólnych podciągnąć uwag*[177]. Stąd przedmiotem historyka ma być cała ludzkość — zajmuje się on *śledzeniem* jej *losów*[178]. Perspektywy uniwersalizmu Lelewel nie porzucał wtedy nigdzie: *dzieje ludzkie*, a nie *dzieje narodowe* są płaszczyzną odniesienia jego konstrukcji historycznych. Wymowa cytowanych tu wypowiedzi nie pozwala także oczekiwać, by różnorodność świata uważał za bogactwo, które należy koniecznie chronić. Co więcej, określenie *rzeczy ludzkich plątanina*[179] wskazuje raczej na zniecierpliwienie trudnym do koncepcyjnego opanowania nadmiarem.

---

[174] E. Fueter, *Geschichte der neueren Historiographie*, s. 345.

[175] J. Lelewel, *Rozbiór prac historycznych Naruszewicza i Czackiego*, *Dzieła*, t. II, s. 658.

[176] Tenże, *O potrzebie gruntownej...*, s. 534.

[177] Tenże, *Historia. Jej rozgałęzienie...*, s. 254–255. Warto zaznaczyć, że idea *jedności rodzaju ludzkiego* uchodzi za podstawę koncepcji historii uniwersalnej Schlözera (E. Schaumkell, *Geschichte der deutschen...*, s. 68).

[178] J. Lelewel, *Jakim ma być historyk*, s. 556.

[179] Tenże, *O historii, jej rozgałęzieniu...*, s. 466.

Przemiany ludzkości, według Lelewela *powolnym postępujące krokiem*, układały mu się w obraz *nieustającego biegu ludzkości, biegu powszechnego, w który każdy jest porwany i z niego wyłamać się nie mocen*[180]. *Ród ludzki* jako całość stanowi zatem podmiot zachodzących przemian i określa jednolity w istocie charakter uniwersalnej cywilizacji: historyka nie mogą zwieść *stopniowania i odcienie*, tj. lokalne różnice. Nie powinien też ulegać złudzeniu, że wielkie wydarzenia i potężne jednostki mogą ów bieg zatrzymać czy skierować w inną stronę; co najwyżej może być on jedynie okresowo *zawieszony, przerwany*. Rysuje się tu wyraźnie deterministyczny charakter dynamiki dziejów, a jego tutaj wprost nie nazwane źródła można bez ryzyka pomyłki wskazać w dogmacie *jednostajności natury ludzkiej*. Nie mniej ważny jest też fakt uznania za podmiot dziejów całej ludzkości, potraktowanej jako jedność. Funkcją tego ujęcia jest dyrektywa wykładu historii powszechnej według *periodów*, zamiast stosować podział na narody i państwa. *Przedkładam połączenie ich* [dziejów] *w jedną osnowę, jak są rzeczywiście powszechnym czasu działaniem połączone* — pisał Lelewel — *ten bowiem sposób pozwala wszystkie prawie znane ludy i współczesne zachodzące ich zmiany wszystkich* [sic] *zarazem rozważać*. Natomiast w takiej prezentacji dziejów, która wyodrębnia narody i państwa, uchwycenie jedności jest trudne: *nader często uchodzi sprzed oka ten ogół, który jest powszechnym rodu ludzkiego poruszeń charakterem lub powszechną rozmaitych zdarzeń pobudką*. Należy *łączyć dzieje wszystkich narodów, o których historia mówi i koleją czasu i periodów wszystko przebiegać*[181]. Znaczy to, że różnice zaznaczają się raczej w czasie niż w przestrzeni; odrębnościom w ujęciu synchronicznym nie przypisuje się istotnej wagi.

* * *

Kwestia podrzędnego znaczenia perspektywy narodowej w programie historii Lelewela nie zdobyła prawa obecności w literaturze, nie tylko tej, która z perspektywy „tromtadrackiego" patriotyzmu próbowała uzasadnić jego status arcywzoru niezłomnego rycerza sprawy polskiej i pełnioną przezeń na emigracji funkcję rzecznika niepodległościowego radykalizmu cofnąć maksymalnie w czasie. Także historiografia PRL usiłowała pokazać, że dzieje narodu były od młodości przedmiotem jego szczególnych zainteresowań, że tworzył *nową „filozoficzną" historię, historię narodu, która stawała się podstawą światopoglądu przyszłych spiskowców*. Autorka tych słów nie tylko postawiła znak równości między jego ideą *historii filozoficznej* a *historią narodu*, ale także przypisała tej ostatniej rolę elementu centralnego, organizującego całokształt jego wizji dziejów: *Widać wyraźnie, jak pod naciskiem problemów badawczych powołanych do życia odkryciem historii narodu kształtowała się metodologia „historii filozoficznej"* — pisała[182]. Teza to

[180] Tenże, *Historia. Jej rozgałęzienie...*, s. 262.
[181] Tenże, *O historii, jej rozgałęzieniu...*, s. 463.
[182] N. Assorodobraj, *Kształtowanie się założeń...*, s. 121, 157.

zupełnie gołosłowna: autorka nie była w stanie podać żadnej wypowiedzi badacza, z której miałby wynikać taki status historii narodu, i oczywiście błędna: dopiero niektóre późniejsze teksty poświęcone *historii filozoficznej* świadczą, że rezygnował on stopniowo ze stanowiska uniwersalizmu. Cytowana opinia odbija kierunek interpretacyjnej obróbki poglądów historyka, podporządkowanej celom politycznej propagandy. Nie wnikając w detale ewolucji dyrektyw urzędowej „nauki" w tym zakresie i sposobu ich realizacji, wystarczy zauważyć, że miało to ewidentnie dopasować Lelewela do obowiązującego w tym czasie postulatu „internacjonalistycznej treści i narodowej formy". Bliżej — chodziło o pokazanie, że istniał ścisły związek między podjęciem problematyki narodowej a programem historii zawierającym już pewne elementy zbliżone do „jedynie słusznego" stanowiska materializmu historycznego, a tym samym dowiedzenie nierozdzielności postaw patrioty oraz bojownika rewolucji społecznej.

Opinię tę i szereg podobnych, mających tworzyć obraz Lelewela zawsze wzorowo łączącego *postępowość* z patriotyzmem, powtarzały namaszczone przez partię „autorytety", wskutek czego poglądy te przyjmowały się wówczas względnie szeroko, wpływając nieuchronnie także na usiłujących wyjść poza ideologiczne zaklęcia badaczy. Teza o wybitnym miejscu historii narodu, także w programie historii uczonego sprzed połowy lat dwudziestych, uchodziła za oczywistość, choć efekt mniej czy bardziej systematycznych prób egzemplifikacji był praktycznie żaden. Przykładem jest studium Franciszka Bronowskiego poświęcone specjalnie *idei narodu* w jego poglądach przed powstaniem listopadowym. Autor napisał, że już w recenzji *Śpiewów historycznych* Niemcewicza z 1817 roku Lelewel postulował poszukiwanie *specyficzności typu kultury* narodu. Z pochwały dążenia do *ukazania rozmaitego obyczaju polskiego* oraz *zacności charakteru narodowego*[183] nie należy jednak wyciągać wniosku, że w przekonaniach historyka dokonała się recepcja idei *zbiorowej indywidualności*. Upatrywanie narodowej specyfiki w *rozmaitości obyczaju* sytuuje ją na poziomie raczej powierzchownym i nie wykracza poza ramy myśli oświecenia. Zwrot o *zacności charakteru* wyraża zaś jedynie potrzebę wydobycia z przeszłości postaw, które zasługują na dodatnią ocenę, a wpisują się w uniwersalny wzór człowieka i obywatela (*ludzkość, waleczność, miłość ojczyzny*)[184]. Kojarzą się one raczej z mitem *przodków poczciwych*, eksploatowanym w dydaktyce historycznej oświecenia[185], a nie z ideą indywidualności charakterystyczną dla epoki romantyzmu. Nie może tego zmienić ewentualne uznanie uwagi o postawie narodu łączącej wielkoduszność z lekkomyślnością (*wielkomyślne choć często lekkie kroki*) za konstatację cechy rzeczywiście swoistej. Naród romantyków to przede wszystkim wspólnota duchowa, wspólnota warto-

---

[183] F. Bronowski, *Idea narodu w twórczości J. Lelewela w latach 1806–1830*, „Roczniki historyczne", R. XXVI, 1960, s. 171–194.

[184] J. Lelewel, *Rozbiory dzieł*, Poznań 1844, s. 58, 60.

[185] A.F. Grabski, *Myśl historyczna polskiego oświecenia*, Warszawa 1976, s. 87, 151, 178.

ści i idei; dominacja pewnych cech psychiki, nawet jeśli są uznawane za ważne dla społeczności, sama przez się takiej wspólnoty nie stanowi.

Cytowany artykuł wbrew intencjom autora wskazuje na niemożność udokumentowania tezy, że Lelewel już w okresie uniwersyteckim doszedł do koncepcji historii narodu, rozumianej według zasad powstałych na gruncie romantyzmu. W ówczesnych deklaracjach programowych wileński historyk nie zawarł jeszcze postulatu poszukiwania indywidualności narodowej. Jeśli zaznaczał, że wśród *związków społecznych najistotniejszej uwagi wymagają związki narodowe*[186], nie znaczyło to jeszcze, by narodom przypisywał odrębną osobowość, zaś ich dziejom — istotną autonomię. Przeciwnie, ideę ludzkości jako *jednego ciała* dopełniało konsekwentne uznawanie narodów za *oddziały rodu ludzkiego*[187]. Już samo to sformułowanie pokazuje, jak dalekie były jego ówczesne wyobrażenia od później głoszonej idei narodu jako samoistnej duchowo kreacji (abstrahując już od na poły mistycznego jej wymiaru). W ówczesnych wypowiedziach nie sposób doszukać się myśli, że ludzie znajdują w jakimś znaczącym stopniu spełnienie w wymiarze narodowym, natomiast rzuca się w oczy akcentowanie nierozerwalnego *związku bytu jego* [człowieka] *z bytem rodu ludzkiego powszechnym*[188]. Kontrastuje to jaskrowo z wyraźną w późniejszych emigracyjnych pracach tendencją do pochwały narodowej autarkii.

Analiza rozpraw teoretycznych Lelewela dowodzi przy tym braku skrystalizowanego pojęcia narodu. W jego wczesnych pismach zauważa się tendencję do używania terminu *naród* w dzisiejszym rozumieniu słowa *plemię*. W *Historii polskiej* pisał, że *narody były cząstkami państwa polskiego*, zaś słowo *plemię* znaczyło tam *ród, dynastia*[189]. Podobnie w *Historyce* za określeniem *naród* kryła się monolityczna struktura społeczna typu plemiennego, wyrastająca z jednego biologicznego pnia. Dzieląc *związki społeczne* na *familijne* i *towarzyskie*, pisał tam, że te pierwsze składają się *z jednorodnych części, uważając to od właściwych familii aż do narodów, uważanych w rodowym względzie, jako ród z jednej krwi, jednego pokolenia rozrodzony, jednojęzyczny, jednozwyczajowy i tak dalej*. *Naród* to zatem jednorodna grupa, wspólnota oparta na więziach odczuwanych jako naturalne. Wśród *związków towarzyskich*, takich, których spójnia została mniej czy bardziej świadomie ustanowiona, historyk wyróżniał *towarzystwa i stowarzyszenia ludów, narodów, skądinąd plemieniem, językiem, obyczajem od siebie różne*[190]. Natura konstytutywnej więzi jest tu, rzecz jasna, polityczna, ale nie zostało

[186] J. Lelewel, [*Historyka rękopiśmienna*], s. 136.

[187] Tenże, *O potrzebie gruntownej...*, s. 533.

[188] Tenże, *Historia. Jej rozgałęzienie...*, s. 253.

[189] Np. *Merowingów plemię*, *królów polskich plemię*; J. Lelewel, *Historia polska...*, s. 50, 174. Jeszcze kilka lat później badacz pisał o *narodach* w znaczeniu *plemion*: na Rusi podlegało Waregom wiele *narodów* (tenże, *Porównanie Karamzina z Naruszewiczem*, w: *Polska, dzieje...*, t. XVIII, Poznań 1865, s. 295).

[190] J. Lelewel, [*Historyka rękopiśmienna*], s. 139.

to tym słowem określone — autor pisał, że istotą owych *związków towarzyskich* jest łączenie się ludzi *ku wspólnej pomocy.*

Dalszy fragment *Historyki rękopiśmiennej* wzbogaca przedstawioną typologię, wyróżniając pośród *związków towarzyskich* kategorie *związki narodów i narodowe.* Wymagają one — pisze autor — szczególnej uwagi historyka *jako większym ogromem ludzi kierujące, jako w swojej skomplikowaności zawilsze, niejednostajne, liczniejsze odcienia wystawują*[191]. Gdyby jednak poprzestać na lekturze tego tekstu, nie sposób byłoby przesądzać, czy *związki narodów* mają rzeczywiście oznaczać inną jakość niż *związki narodowe*, jako że brak tam jakiegokolwiek objaśnienia sensu tego rozróżnienia (choć oczywiście nasuwa się intuicyjna interpretacja *związku narodowego* jako politycznej organizacji jednego narodu-plemienia). Rozstrzygnąć wątpliwości pozwala dopiero lektura odpowiedniego fragmentu drukowanej *Historyki*, która stanowi mocno skomprymowaną wersję tekstu pozostawionego w rękopisie. Autor wymienił tam *związki narodowe i narodów, czyli w narodach i między narodami, nie tylko we względzie rodowym brane, ale w politycznym...*[192] Choć bliższego opisu *związku narodowego* i tu brak, to sens formuły *związek w narodzie* staje się w kontekście już oczywisty: jest to więc państwo oparte na podstawie etniczno-językowej, plemiennej. Ale w tym fragmencie *naród* jawi się jako grupa pozbawiona spójnej płaszczyzny tożsamości kulturowej, konglomerat obejmujący *skomplikowaności zawilsze* i *niejednostajność odcieni*, choć w masie jej członków istnieje ilościowa przewaga określonych postaw, które nadają kierunek jej działaniom[193]. Akcent położony na zróżnicowanie wewnętrzne nadaje tym uwagom wydźwięk zupełnie inny niż określenie *narodu* jako biologicznego, *jednojęzycznego* i *jednozwyczajowego* monolitu parę stron wcześniej (sprzeczności tu nie ma, skoro jedność i *niejednostajność* odnoszą się do różnych sfer). W każdym razie jest dobrze widoczne, że myśl uczonego dopiero toruje sobie drogę do charakterystycznej dla romantyzmu kategorii narodu jako wspólnoty duchowej.

Lelewel nie przybliżał się do takiego rozumienia tej kategorii, gdy wykładając dzieje powszechne mówił, że *osada Rollona we Francji* (tj. powstałe w X w. księstwo Normandii) *lubo się stała narodem francuskim, nie straciła swego normańskiego charakteru. Duch przedsiębiorczy w nich nie wygasł, do awanturniczych kroków łatwy*[194]. Nie zostało tu bliżej sprecyzowane, na czym polegało przeobrażenie się skandynawskich wikingów w *naród francuski.* Nie jest to już chyba tylko refleks oświeceniowego *politycznego* pojęcia narodu; nie chodzi jedynie o uznawanie przez Normanów króla Francji za suwerena. Konstatację tę należy raczej wiązać z podaną pośrednio w dalszej części wywodu informacją, że przyję-

[191] Tamże, s. 143.
[192] J. Lelewel, *Historyka*, s. 190.
[193] Tenże, [*Historyka rękopiśmienna*], s. 143.
[194] Tenże, *Wykład dziejów powszechnych*, *Dzieła*, t. III, Warszawa 1959, s. 297.

li oni zwyczaje i język francuski. Uwagi historyka wokół tej sprawy, chociaż zdawkowe, są cennym dopełnieniem wyobrażeń o narodzie, zarysowanych w innych jego wypowiedziach, gdyż pokazują przełożenie ogólnikowych często deklaracji na interpretacyjną praktykę. Pozwalają one na uchwycenie różnic między jego poglądami a romantyczną ideą *ducha narodu*, na której gruncie podobna zatrata własnej swoistości kulturowej byłaby potraktowana jako bezwzględne zło oraz niezwykły fenomen, zważywszy zwłaszcza, że (jak wynika z kontekstu) miała się ona dokonać nie przez wieki, a zaledwie w ciągu co najwyżej stu lat. Nic zaś nie wskazuje, by uczony uznał ów przypadek za budzący grozę dramat wynarodowienia czy choćby tylko za zdarzenie nietypowe.

Od wyobrażeń romantycznych, gdzie *język* i *charakter narodu* są współzależnymi elementami zasadniczo trwałej, całościowej struktury zbiorowej osobowości, jego uwagi dzieli duży dystans. Dla romantyka społeczność nie może zachować swej osobowości, tracąc język, który jako jedyny środek kumulacji i transmisji całego doświadczenia historii stanowi jej *conditio sine qua non*. Przywołane refleksje dowodzą, że Lelewel nie skłaniał się wtedy do rozumienia narodu w kategoriach trwałej tożsamości duchowej. Nie zakładał strukturalnego związku składników narodowości, skoro porzucenie własnego języka nie oznaczało zmiany *charakteru* Normanów. Ale tegoż *charakteru* (*ducha*) też nie uważał za zespół cech względnie trwałych, bo przecież uwaga, że *duch przedsiębiorczy nie wygasł*, ma sens tylko w sytuacji, gdy zakłada się, że może *wygasnąć*. Specyfika narodowa jawi się więc jako zespół zmiennych dyspozycji, w domyśle — co uczony nieraz *explicite* wyrażał — zanikających szybciej lub wolniej po zmianie warunków życia.

Zarysowany tu kształt przekonań uczonego z Wilna w kwestii podatności specyfiki narodowej na zmiany powodowane przez kontakty cywilizacyjne oraz presję historycznych wydarzeń i konieczności, potwierdzają refleksje traktujące o Rzymie epoki Antoninów. Widział on tam *całe państwo więzieniem obszernym, zaludnionym jednych uczuć ludem, dawną niedolą, rozwiązłością, zepsuciem i dwuwiecznym despotyzmem przetrawionym, w upodleniu swoim ogołoconym ze swobód politycznych i bez zdolności używania onych, a do spokojności i bezczynności dążącym*[195]. W kontekście rozważanego tu problemu nie jest ważne, na ile ta diagnoza wewnętrznego kryzysu imperium jest trafna i wyczerpująca. Istotne jest to, że za przedstawionym obrazem musi stać przekonanie nie tyle nawet o dużej plastyczności materii społecznej, co o jakiejś naturalnej nietrwałości, przygodności specyfiki narodowej. Nie ma co prawda obiektywnej miary, która pozwoliła by orzec, czy owe dwa wieki (tu nie jest istotne, na ile to precyzyjna rachuba) to okres długi, czy też krótki, by sprowadzić ludność, będącą konglomeratem różnych tradycji i diametralnie zróżnicowaną pod względem zaawansowania cywilizacyjnego, do wspólnego mianownika *zepsucia* i *upodlenia*. Wymowny efekt daje

[195] Tamże, s. 207.

jednak konfrontacja ze skalą, którą Lelewel przyjmował w późniejszym okresie, głosząc, że *gminowładczy* żywioł słowiański na Rusi, uciskany tysiąc lat przez despotyzm waregski, bizantyński, mongolski i ich nowożytnych kontynuatorów, nie został ostatecznie zdławiony. Pogląd o takiej trwałości zbiorowej tożsamości jest daleki od wymowy cytowanych refleksji dotyczących cesarskiego Rzymu, które nie tylko nie mówią, że przynajmniej niektóre podbite i włączone do imperium plemiona próbowały opierać się gleichsztaltującej presji zepsutej obyczajowości i despotycznych praktyk, że ich *narodowość* stawiała jakiś opór, ale nawet nie pozostawiają pola na taką ewentualność. Taki przykład uczony odkryje znacznie później: podbici przez Trajana Słowianie, znani wówczas pod nazwą Daków, chcąc obronić swą *narodowość*, wyemigrują za Dunaj i Karpaty.

W koncepcji *historii filozoficznej* Lelewela nie było miejsca na kategorię *ducha narodu* jako swoistej, niepowtarzalnej i zasadniczo stabilnej struktury. Nie można uznać twierdzenia, że *w każdym prawie narodzie pewne usposobienia lub skłonności liczbą ludzi, którym są właściwe, mocno przeważają*[196], za równoznaczne z konstatacją *zbiorowej indywidualności*. Nic nie wskazuje, by *usposobienia* i *skłonności* oznaczały tu coś innego niż zespoły cech z dziedziny uniwersalnej natury ludzkiej, które ujawniają się w efekcie procesów adaptacji do zmiennych warunków i podlegają ciągłej dynamice. Jest to przykład refleksji o *charakterze narodów* bez odwołania się do kategorii *stricte* jakościowych; ich odrębność sprowadza się do ilościowej dominacji określonego wyposażenia wewnętrznego, nawyków i cech osobowości wśród jego przedstawicieli. Należy zauważyć, że choć historyk odwoływał się do określeń *charakter narodu* czy *ludu*, to jednak w sensie innym niż nadawał im romantyczny indywidualizm, z którym nie da się pogodzić zaleceń aplikowania *ludowi* uniwersalnych doświadczeń[197]. Nawet w późniejszych tekstach z okresu uniwersyteckiego odwoływał się on zamiennie do *usposobień i charakteru narodu* oraz do *natury człowieka*, traktując te pierwsze ewidentnie jako pewien wariant drugiej[198]. Jego programowa refleksja rysuje więc pojęcie *charakteru narodu* jako przejściowej, podatnej na zmiany konkretyzacji uniwersalnej *natury ludzkiej*. Jej znajomość pozwala badaczowi, by stosował w swych *kombinacjach* procedury dedukcyjne: odwołując się do ponadczasowych emocjonalnych reakcji, pragnień i zachowań, jest w stanie *przenikać inne* (tzn. zapewne inne niż znane mu współcześnie, z autopsji) *usposobienia, inną przeszłości harmonię*[199].

Trzeba podkreślić, że pojęciowe i terminologiczne trudności związane z pojęciem narodu nie były wówczas bynajmniej tylko problemem Lelewela. Ta część jego pisarstwa, o której traktuje niniejszy rozdział, powstała przecież w okresie,

[196] J. Lelewel, [*Historyka rękopiśmienna*], s. 143.
[197] Tenże, *O potrzebie gruntownej...*, s. 532.
[198] Tenże, *Statystyka, czyli teoria...*, s. 353.
[199] Tenże, *Rozbiór prac historycznych Naruszewicza i Czackiego*, s. 658.

kiedy dopiero stopniowo odkrywano naród jako wspólnotę ducha, kształtowało się rozumienie jego historycznych uwarunkowań, ścierały się sprzeczne poglądy na temat jego istoty. Był to czas kiedy w myśli polskiej *polityczno-historyczne* rozumienie narodu, dziedziczone po dawnej Rzeczypospolitej, zaczęło się zmagać z pojęciem *etniczno-językowym* (czy *etniczno-historycznym*)[200], odzwierciedlającym sytuację i dążenia narodów *niehistorycznych* środkowej Europy. Pochodzące z tego okresu uwagi uczonego o narodzie, są jednak zbyt zdawkowe, by można było je bardziej precyzyjnie wpisać w ówczesną fazę procesu kształtowania się koncepcji narodu — długotrwałego, wielostronnie uwarunkowanego i obejmującego szerokie spektrum zjawisk kultury, bytu społecznego.

Niełatwo byłoby więc uzasadnić instynktowne domniemanie, że wahania Lelewela winny odzwierciedlać to zderzenie tradycji *politycznego* narodu szlacheckiego Rzeczypospolitej oraz inspiracji słowianofilskich, odwołujących się do *etniczno-językowego* pojęcia narodu. Z jednej strony posuwał się on skrajnie daleko w akcentowaniu związków łączących Polskę i Rosję (o czym dalej), co — jeśli wykluczyć koniunkturalizm polityczny w czystej postaci — zrozumieć można jedynie na podstawie idei wspólnoty duchowej Słowian. Z drugiej — nie godził się na definiowanie polskiej tożsamości narodowej w oparciu o dziedzictwo prehistorycznej Słowiańszczyzny. *Kiedy lud polski w osobny wywiązał się naród* — pisał — *starożytności słowiańskie nie są dość narodowe*[201]. Polskość nie była zatem prostą kontynuacją przeszłości plemiennej, ale wyodrębniwszy się w toku historycznych przemian ze słowiańskiego podłoża, stanowiła nową jakość. Lelewel zda się tu wyrażać typową dla historyzmu ideę rozwoju, trzeba jednak zwrócić uwagę, że w późniejszym okresie oparł się na innym założeniu. Uznał wtedy integralny związek dziejów polskich i słowiańskich, których wspólną, konstytutywną właściwość miał stanowić wyrastający z prapoczątków ludzkości *duch gminowładztwa*.

Sprawa dalszego kształtowania się pojęcia narodu w myśli historycznej Lelewela oraz jego rozumienia *ducha narodu* będzie wiodącym przedmiotem rozważań w następnej części niniejszej pracy. W tym miejscu trzeba zaś jeszcze podkreślić, iż w niewątpliwym związku z tak płynnym pojmowaniem kategorii narodu był fakt, że dziejom Polski przypisał on w swym programie historii podrzędne znaczenie. Znamienne jest już nawet to, że używał w tym czasie określenia *dzieje ojczyste*, proponując także jako ekwiwalent przymiotniki *miejscowe* lub *krajowe*, gdy odrzucająca oświeceniowy uniformizm historiografia epoki romantyzmu będzie się charakteryzować stosowaniem terminu *dzieje narodowe*. W jego tekstach

---

[200] Jak pisał Andrzej Walicki, był to w Polsce *proces bardzo długi i złożony, trwający przez cały niemal wiek XIX* (A. Walicki, *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*, Warszawa 2000, s. 140). Autor zauważył, jak ów proces powodował *konfuzję terminologiczną* u Staszica, który posługiwał się terminem *naród* w odniesieniu tak do Polaków, jak do Słowian. Brak terminologicznych rozstrzygnięć wynikał więc w dużej mierze z tych samych wątpliwości, które można dostrzec w rozważaniach Lelewela.

[201] J. Lelewel, *O romantyczności*, *Dzieła*, t. II, s. 630.

kwestia *dziejów ojczystych* zajmowała miejsce marginalne; nie będzie przesadą stwierdzenie, że odnosił się do niej wręcz incydentalnie. W najobszerniejszej z publikowanych rozpraw teoretycznych *O historii, jej rozgałęzieniu i naukach związek z nią mających*, drukowanej w 1826 r., poświęcił jej ledwie parę zdań, co stanowiło śladowy ułamek tekstu. Sprawę tę podjął w perspektywie zalet wychowawczych: dzięki *nieostudzonej cnocie przywiązania do swej ziemi*, która *napawa serce słodyczą i pokój duszy przynoszącym uczuciem* [...] *dzieje ojczyste najwięcej są zdolne podnosić człowieka do godności, uzacniać go, ożywiać duchem publicznym, budzić umysł do cnót...*[202] Taka preferencja treści edukacji historycznej nie była wcale specyfiką romantyzmu; stanowiła widomą kontynuację tradycji wychowania patriotycznego polskiego oświecenia. W niepodległej jeszcze Polsce Staszic pisał: *dziecię, które najpierwszy raz otwiera swoje oczy, nic innego nie powinno widzieć nad Ojczyznę* [...] *pierwszą książką, którą w rękę weźmie, niech będą dzieje tych ludzi, z którymi żyć mu trzeba.* Za wadliwe uznawał zaś praktyki edukacyjne, *które najpierwej historii czasów i krajów odległych uczyć się każą*[203]. Bodaj najważniejszy w refleksji Lelewela wokół *dziejów miejscowych* jest fakt przyznania im nader skromnej autonomii: pisał on, że wymagają *obszerniejszego wykładu* i mogą (nie zaś powinny) *zupełnie osobny kurs stanowić*, albo też trzeba je wyodrębnić *w ciągu dziejów świata*[204]. Deklaracja ta stanowi kolejne świadectwo przeczące tezom o rzekomej dominacji „narodowego" wymiaru w programie historii wileńskiego uczonego.

Zdaję sobie sprawę z tego, iż mocno ugruntowana tradycja interpretacji winna skłaniać do podawania w wątpliwość przedstawionych spostrzeżeń w kwestii stosunku bohatera tej pracy do problemu dziejów i *ducha* narodu. Należy bez wątpienia uwzględnić wszystko, co zda się nakazywać ostrożność w podejmowaniu próby radykalnej weryfikacji obrazu jego poglądów. Stąd potrzeba rozważenia problemu, na ile ówczesne enuncjacje Lelewela były wypaczone przez ograniczenie swobody wypowiedzi. Sugestie bądź też milczące założenia, iż tak było, w literaturze przedmiotu pojawiały się często i mogą uchodzić za niepozbawione racji. Czy wobec tego należy obstawać przy tezie, że uczony, któremu przypisuje się rolę fundatora polskiej historiografii doby romantycznej, w połowie lat dwudziestych był jeszcze daleki od typowego w tej epoce pojmowania podstawowej kategorii, jaką był naród? Czy cenzura nie wpłynęła chociażby na pojawienie się cytowanych ocen w kwestii miejsca *dziejów krajowych* w edukacji, skoro nie było warunków sprzyjających idei stworzenia katedry dziejów Polski w imperium rosyjskim?

Warto poświęcić nieco miejsca tej sprawie, bo pytanie o wpływ cenzury na zawartość tekstów uczonego jest ważne przecież nie tylko w odniesieniu do tego

[202] Tenże, *O historii, jej rozgałęzieniu...*, s. 466–467.
[203] S. Staszic, *Pisma filozoficzne i społeczne*, opr. i wstęp B. Suchodolski, Kraków 1954, t. I, s. 20.
[204] J. Lelewel, *O historii, jej rozgałęzieniu...*, s. 466–467.

konkretnego przypadku. Jednak zajęcie stanowiska w tej kwestii jest trudne, gdyż merytoryczny zakres ingerencji cenzorskich nie był regulowany szczegółowymi przepisami, a wiedza o tym jest bardzo ogólna. W tym zaś konkretnym przypadku sprawa jest złożona także dlatego, że nie jest pewne, kiedy powstał tekst w znanej nam wersji, a właśnie w tym okresie zachodziły istotne zmiany w zakresie funkcjonowania cenzury. Nie wiadomo, czy cytowany fragment powstał już w 1820 r., kiedy napisana została pierwotna wersja tekstu (jako praca na konkurs o katedrę w Wilnie), czy też pojawił się przy jego redakcji przed publikacją 6 lat później. W pierwszym przypadku potencjalny wpływ wymogów cenzuralnych wyglądałby zupełnie inaczej niż w drugim. W 1820 r. Lelewel nie musiałby się z nimi liczyć w takim stopniu, jak kilka lat później; zdecydowane ich zaostrzenie następowało w latach 1822–1823. Trzeba też zauważyć, iż on sam podkreślał później, że cenzura w Wilnie była łagodna, nastawiona na dialog z autorem, i przeciwstawiał ją warszawskiej. Jeszcze ważniejszym przyczynkiem w tej sprawie wydaje się fakt, że w swych wspomnieniach nie mówił, by miał wtedy takie problemy, podczas gdy pisał o nich szeroko w odniesieniu do schyłku lat dwudziestych[205]. Rzecz jasna, przypuszczalny brak ingerencji cenzury w teksty autora *Historyki* nie oznacza, że nie musiał się on liczyć z ograniczeniem swobody wypowiedzi.

Gdyby cytowana tu wypowiedź była zawarta już w wersji z 1820 r., wolno byłoby sądzić, że mogła być pomyślana jako swoiste zaręczenie wobec władz, że autor nie wykorzysta swego kursu do promowania idei polskiej odrębności. Gdyby natomiast została ona wprowadzona dopiero w publikacji z 1826 r., byłby to przykład trwania Lelewela w postawie daleko posuniętej spolegliwości wobec władz już po odwołaniu go z katedry w Wilnie. Jest dobrze udokumentowane, iż uważał on swą dymisję za niezasłużoną i krzywdzącą oraz ewidentnie zabiegał o przywrócenie do łask (o czym w ciągu dalszym pracy). Gdyby jednak w ramach tych starań zmienił zasadniczo wymowę pierwotnego tekstu w omawianej kwestii, pragnąc zadeklarować swe umiarkowanie i lojalność, to w sytuacji zdecydowanego zaostrzenia kursu politycznego bezsprzecznie trudno byłoby zrozumieć go i usprawiedliwić.

Nie zmierzam tu bynajmniej do tego, by w drodze złożonych konstrukcji myślowych dowieść nagannej postawy Lelewela jako Polaka — w sprawie tej oczywiste fakty burzą bez reszty mistyfikacje powielane przez ogół autorów. Przeciwnie, chcę wskazać zupełną zgodność opinii o *dziejach miejscowych* z ogólnym, uniwersalistycznym wymiarem jego wizji historii, co sprawia, że do ich wyjaśnienia nie jest potrzebny ewentualny wpływ motywu polityczno-cenzuralnego. Opinie te odpowiadały rzeczywistym przekonaniom badacza, który poszukiwał wątków wiążących dzieje narodu z powszechnością, a nie ich indywidualności. Jeśli zaś pisał o ich szczególnych zaletach wychowawczych, to nie chodziło wcale o to, że pozwalały one poznać specjalne, właściwe danej wspólnocie wartości

[205] Tenże, *Przygody...*, s. 71, 76–82.

— bo takich wtedy nie dostrzegał. Ważne tu było przekonanie, że z naturalnym przywiązaniem do ojczystej ziemi łączy się uczuciowy stosunek do jej przeszłości, przeto za jej pośrednictwem łatwiej można przemówić do wyobraźni czytelnika. Sądził, że godne kultywowania wartości mają z natury wymiar ogólnoludzki; podstawą ich promocji miały być więc w pierwszym rzędzie dzieje ludzkości ukazane w perspektywie jedności. *W tym ogólnym dziejów powszechnych rodu ludzkiego wykładzie* — pisał — *widzę zniewolonego ucznia do obrania wyższego w historii stanowiska, otwieram ogromniejsze widoki, dobywam większą całość* [sic] *prawdy i czemsić większym umysł i serce zajmuję*[206].

Broniąc *historii powszechnej* jako dyscypliny empirycznej, przekonany, że nie musi ona i nie powinna być (jak to w *wieku świateł* nieraz bywało) aprioryczną spekulacją filozoficzną[207], Lelewel uznawał, że *ród ludzki* nie jest abstrakcyjnym pojęciem, ale realnie istniejącym podmiotem, którego przemiany winny stanowić przedmiot źródłowych dociekań. Chcąc umieścić w polu badawczym ogół faktów społecznych przeszłości i zjawisk oddziałujących na nie, kreślił obraz podejścia integralnego. *I to jest najgłówniejszy historii powszechnej charakter* — pisał — *że się zajmuje zarówno wszystkimi stosunkami, jakie w towarzyskim ludzi pożyciu zachodzić mogą, wszystkimi okolicznościami, jakie wpływać na stan ludzi mogą i z ludzkimi rzeczami związek mają*[208]. To sformułowanie jest funkcją oświeceniowej zasady całościowego ujęcia dziejów, natomiast niekoniecznie musi stać za nim utopijna wiara epoki w nieograniczone możliwości rozumu. Jednak jeśli nawet nie traktować dosłownie postulatu wyjaśniania *wszystkich okoliczności*, brzmi w tych słowach nuta pewnego maksymalizmu. Idea stworzenia empirycznej podstawy refleksji w zakresie szeregu sfer ludzkiej aktywności w dziejach wyprzedzała, rzecz jasna, możliwości tego czasu, co zresztą dopiero z perspektywy późniejszego rozwoju badań mogło się wyraźnie uwidocznić. Deklaracje uczonego wyrażały zarazem równorzędność poszczególnych części składowych tak rozczłonkowanej i obszernej dziedziny refleksji, jaką stanowią dzieje ludzkości. Historia *jest powszechną i z tego powodu* — pisał — *że śledzi i wystawia wszystkich narodów i wszystkich ludzi, każdego kraju i każdego wieku, wzajemnym wpływem odmieniające się okoliczności. Stąd przedmiotem jej jest nie uprzywilejowane, potężniejsze mocarstwa lub narody, nie uprzywilejowana klasa ludzi,* [...] *ale ogólnie cały ród ludzki na kuli ziemskiej odradzający się*[209].

W pojęciu Lelewela wymiar *powszechności* powstawał nie wtedy, gdy zakres przedmiotowy danego przedsięwzięcia badawczego stanowiła cała ludzkość, ale

---

[206] Tenże, *O historii, jej rozgałęzieniu...*, s. 464. Uczony, preferując prezentację *dziejów powszechnych* bez ich rozdzielania na dzieje poszczególnych narodów, nawiązywał się do typologii historyków *szkoły getyńskiej*, którzy taką metodę nazywali *synchronistyczną*, w odróżnieniu od *etnograficznej* (M.H. Serejski, *Koncepcja historii...*, s. 240–241).

[207] J. Lelewel, *O historii, jej rozgałęzieniu...*, s. 443–445.

[208] Tamże, s. 446.

[209] Tamże.

za sprawą sposobu ujęcia badanego fragmentu przeszłości. Utożsamiając wszelką godną tej nazwy *historię* z *historią powszechną*, nie wyrażał, rzecz jasna, absurdalnego poglądu, że badanie dziejów części *rodu ludzkiego*, jego poszczególnych *oddziałów*, nie jest uprawianiem historii. Nie wątpił przecież, że obraz całości dziejów jest syntezą ustaleń odnoszących się do konkretnych faktów i ich związków, że jest odkrywaniem jedności w różnorodności obyczajów, praw i innych dzieł ludzi. Podkreślał, że w swych badaniach historyk *z małych świata ustroni do coraz większego postępuje obrębu*[210]. Eksponując *powszechność* historii, dawał wyraz przeświadczeniu, że warunkiem właściwego jej uprawiania jest przyjęcie perspektywy *universum*, odniesienie wszelkich partykularnych kwestii do problematyki całej ludzkości. Porównanie Karamzina i Naruszewicza *jako historycznych kombinatorów* miało być oceną, na ile potrafili oni *podnosić dzieje krajowe do wyższego historycznego stanowiska, które opowiadaniu dziejów charakter historii nadaje* i odnaleźć *widok harmonii i spójni w biegu dziejów ludzkich*[211]. Dla uczonego z Wilna tylko osiągnięcie tego *wyższego stanowiska* było historią *par excellence*, jedyną jej postacią zasługującą na to miano. Dobitne przekonanie, że poznanie dziejów winno zawsze zawierać odniesienie do ich wymiaru ogólnoludzkiego, że historię powszechną uprawia się badając i opisując wedle tej dyrektywy choćby tylko pewien wycinek przeszłości, oznacza, że *powszechność* była dla niego wręcz definicyjną cechą historii.

Historia, dostarczając niezawodnej wiedzy o regułach rządzących zmianami, które zachodzą w łonie ludzkości, musiała mieć tym samym ogromne walory kształcące. Lelewel, nazywając ją *nieuchronną nauką w uobyczajeniu* [sic] *postępującego plemienia ludzkiego*[212], chciał podkreślić, że jako źródło wiedzy, warunkującej właściwe postawy etyczne, pełni funkcje niedające się niczym zastąpić. *Losem jest to doskonalącej się ludzkości* — pisał — *że się mnoży poznanie stosunków i związków społecznych, że liczba potrzeb wzrasta, że stąd cnót towarzyskich przybywa a występki i zdrożności, którym krewkość ulega, wyjaśniają się, poprawują* [sic] *i hamulca dla powszechnego pożytku wymagają*[213]. Chociaż trudno jednoznacznie odczytać jego stanowisko wobec idei postępu, w tej ocenie słychać wyraźnie ton utopijnej wiary oświecenia w postęp moralny, pojmowany kwantytatywnie, a generowany dzięki wzrostowi możliwości poznawczych. Jednak oceniając, w jaki sposób powinna temu służyć wiedza wydobyta z doświadczeń przeszłości, uczony — zwłaszcza w nieco późniejszych tekstach — sytuował się daleko od skrajności *wieku świateł*.

Nawet w rozprawie z 1816 r. obraz *doskonalącej się ludzkości* nie przeszkadzał mu w uznaniu wartości dawnych instytucji prawnych — *budowy tysiącami*

---

[210] J. Lelewel, *Historia. Jej rozgałęzienie...*, s. 262.
[211] Tenże, *Porównanie Karamzina z Naruszewiczem*, *Dzieła*, t. II, s. 610–611.
[212] Tenże, *O potrzebie gruntownej...*, s. 526.
[213] Tamże, s. 531.

lat stawianej, nad którą tysiące rozumów pracowało, a którą nieraz chcieli burzyć przeświadczeni o wyższości *szczycących się oświeceniem wieków*[214]. Bez wątpienia nie chodziło mu o obronę *status quo*, ale o zasadę, że nic nie może być uznane za pozbawione wartości tylko dlatego, że wywodzi się z czasów odległych. Nie oznacza to jeszcze, iż uznał generalnie wyższość praktyk wykrystalizowanych w tyglu zbiorowego doświadczenia całych pokoleń nad śmiałymi projektami abstrakcyjnego rozumu, ogłaszającego swe wyzwolenie z pętających go przesądów. Jednakże odmawiając oceny tego, co dawne, z perspektywy aksjologicznej własnej epoki, która nie może być wolna od *przewrotnych wyobrażeń*, odrzucał postawę typową dla oświecenia. Tak pojęta *potrzeba gruntownej znajomości historii* oznacza odrzucenie dogmatycznego stanowiska *filozofów*, którzy — wedle przytoczonej już oceny — nakłaniali współczesnych do odrzucenia przeszłości, dowodząc, że z reguły władało nią zło.

Z ich przekonania, że historia oddziałuje przez przykłady odstręczające, Lelewel bynajmniej nie rezygnował; sądził, że łagodzi ona *zagorzalcze religijne uniesienia*, pokazując ich bolesne konsekwencje: *niezmierny szereg nielitościwych zawziętości, zajadłych mordów, okrucieństw, zniszczenia, śmierci* i inne jeszcze klęski[215]. Zalecał jednak zwrócenie szczególnej uwagi na liczne przypadki postaw i rozwiązań, które odpowiednio przedstawiając, można przekuć w pozytywne wzory. *Historia gruntownie poznawana* kształtuje postawy obywatelskie (*ocuca odrętwiałych do życia politycznego*) i łagodzi skutki wewnętrznych waśni: *przemagających upór i zapamiętałość zmiękczyć podoła, szarpiących się w karby łagodności sprowadzi, odstrychnione uczucia braterskie zbliży*[216]. Historia jest *udziałem społecznego pożycia*, jej znajomość, przynosząc *korzyść i pożytek moralności*, jest niezbędnym spoiwem wszelkich wspólnot. Także dlatego, że świadomość świetności minionych epok i pamięć o dokonaniach przodków budzą wśród ogółu poczucie związku z przeszłością. *Tym sposobem ustalają się najzacniejsze w stowarzyszeniach ludów spójnie: historia je podsyca i oczywiście tym sposobem podpiera szanowne węzły społeczeństw*[217]. Z tych też powodów wiedza historyczna jest nieodzowna sprawującym władzę: każdy światły prawodawca *winien się przodem zagłębić w te upłynione wieki, nim do toczących się przystąpi*. Odwieczne doświadczenia ludzkości trzeba jednak zastosować adekwatnie do konkretnych warunków: *do okoliczności i ludu, do jego charakteru, jego uczuć, stopnia doskonałości i ukształcenia*[218]. W tej wizji bez mała zbawienia świata dzięki wiedzy zdobywanej przez *historyka-filozofa* jest wiele z oświeceniowej aury adoracji nieograniczonych możliwości rozumu. Tym wczesnym (1816 r.) refleksjom towa-

[214] Tamże, s. 531–532.
[215] Tamże, s. 534.
[216] Tamże.
[217] Tamże, s. 532–533.
[218] Tamże, s. 532.

rzyszy wyraźne akcentowanie stanowiska uniwersalistycznego: dla każdego *oddziału rodu ludzkiego* płaszczyzną odniesienia jest dorobek całej ludzkości, a nie tylko własnych antenatów. Mimo to, ogłaszając przeszłość skarbnicą pozytywnych doświadczeń ludzkości, Lelewel przyjął to rozumienie tradycji, które stanowiło fundament historyzmu.

W rozprawie o kilka lat późniejszej odrzucał zakusy tych, którzy chcieliby zaczynać od nowa tworzenie cywilizacji, przekonany o — można by rzec — „długim trwaniu" fundamentalnych struktur. *Istotnie trwających związków* należy poszukiwać *na całej historycznej przestrzeni* — pisał i wzywał: *bądźmy raczej starzy, bądźmy ludźmi doświadczenia. Doświadczeniem przezorni, doświadczeniem rozsądni i w roztropności wyćwiczeni, doświadczeniem poduczeni. Nauką doświadczenia są dzieje ludzkości, składem jej historia w księdze zamknięta, powiernikiem historyk*[219]. Obraz dziejopisa-mędrca, wznoszącego się *do wyższych stanowisk* i z tej wysokości *całą i zupełną widzącego prawdę*, tchnie w dalszym ciągu niewzruszonym optymizmem poznawczym oświecenia, ale zarazem uwydatnia centralny wątek tych refleksji: wiarę w szczególną rolę poznania przeszłości. Pozwala to mówić o przekonaniu autora, że *historia stanowi źródło ludzkiego samopoznania, ludzkiej samowiedzy*, uznawane niekiedy za *najistotniejszą cechę* historyzmu epoki romantycznej[220]. Zdecydowanie przedwczesne byłoby dekretowanie na tej podstawie zmiany orientacji profesora z Wilna; odkładając przybliżenie kontrowersji wokół historyzmu do następnego rozdziału, warto jednak zaznaczyć, że wskazane przeświadczenie można uznać za warunek konieczny tej orientacji, ale z pewnością nie za warunek wystarczający. Niemniej można by zaryzykować ocenę, że pojawiła się przesłanka istotnej zmiany w koncepcji historii Lelewela[221].

* * *

Można się spodziewać, że wyraźnie pozytywna ocena dokonań przeszłości winna mieć istotne znaczenie dla odczytania poglądu uczonego na oświeceniową ideę kumulatywnego postępu. Szereg cytowanych już wypowiedzi historyka zda się składać na obraz zwolennika tej teorii; stosowną deklaracją wydają się być powtarzane nieraz słowa o *doskonalącej się ludzkości*. Nie jest to jednak tak oczywiste, skoro w bliskim sąsiedztwie takiego zwrotu pojawia się uwaga o potrzebie opóźnienia *nadejścia czasu, w którym kierunek przemian rodu ludzkiego chylić się zacznie*[222]. (Należy także przypomnieć cytowany wcześniej zwrot o *rodzie ludz-*

[219] J. Lelewel, *O historii, jej rozgałęzieniu...*, s. 458.

[220] A. Wierzbicki, *Wschód – Zachód w koncepcjach dziejów Polski*, Warszawa 1984, s. 93–94.

[221] Niestety, nie można jej ściśle usytuować w czasie, bowiem tekst *O historii, jej rozgałęzieniu i naukach związek z nią mających*, w którym pojawiły się analizowane tu refleksje, powstał w 1820 r., został zaś *nieco poprawiony* i wydrukowany w 1826. Nie można więc mieć pewności, kiedy autor nadał ostateczny kształt ważnym tu fragmentom; zob. komentarz wydawcy w: J. Lelewel, *Dzieła*, t. II, s. 498.

[222] J. Lelewel, *O potrzebie gruntownej...*, s. 532.

kim na kuli ziemskiej odradzającym się.) Oczywiście reprezentanci idei postępu w *wieku świateł* nie przeczyli, że w przeszłości dochodziło nawet do długotrwałych załamań cywilizacyjnych. Sądzili wszakże, że dokonania ich epoki są na tyle przełomowe, że przyszłe dzieje będą generalnie przebiegać po linii wznoszącej. Należy zatem postawić pytanie, czy dziejopis, konstatując stanowczo, że w przyszłości czeka ludzkość odwrót od drogi postępu, po prostu wygłaszał sąd niespójny z tezą o *doskonaleniu się ludzkości.* Czy też być może te opinie nie przeczą sobie, ale wyrażają myśl, że kierunek czasu historycznego zmienia się zasadniczo, a więc postęp obejmuje jedynie jego pewne fazy. W takim razie dopełniające się tezy o ruchu w górę i nieuchronnej degresji składałyby się bądź na wizję cyklicznego biegu dziejów, bądź też tworzyłyby obraz linii łamanej, która wznosząc się i cofając na przemian, w długiej perspektywie wyznacza jednak postęp.

Kwestię stosunku Lelewela do idei postępu trzeba rozważyć na szerszym tle idei epoki oraz całokształtu jego koncepcji historii. Idea ta w klasycznej wersji, głoszącej przyrost wolności, doskonalenie moralne i powiększanie ogólnego szczęścia ludzi, dzięki ich świadomym wysiłkom, opartym na racjonalnej wiedzy, nie dała się pogodzić z tezą o skażeniu człowieka przez grzech pierworodny, tworzącą nieprzekraczalną barierę samodoskonaleniu ludzkości[223]. Równoznaczny z odrzuceniem tego dogmatu Kościoła (co nie zawsze można było czynić wprost) był pogląd, iż ludzie są z natury dobrzy. Bliski był temu Lelewel, gdy dyskredytując tych, którzy przedkładali opisywanie zdrożności nad prezentację *prostej i czystej moralności*, konstatował *powszechne usposobienie ludzkie do czułości w cnotliwych poruszeniach*[224]. Nie oznaczało to jednak ani tego, że nie dostrzegał ciemnej strony dziejów, ani że zachęcał do pomijania jej milczeniem. Sądził, że przykłady zła, których dostarcza przeszłość, nie przeczą naturalnej skłonności człowieka do dobra. Toteż odpowiednie ich pokazanie miało służyć postępowi etycznemu: historyk *bez zgorszenia wystawując wszelkie szczegółowe ułomności ludzkie, nie tylko będzie przemawiać do serca i łagodnych uczuć ludzkich ze swej natury złego się wzdragających, nie tylko w moralności poda mnożne przykłady, ale udzieli je doświadczeniu, poznawać ludzi poczynającemu otworzy uwagę na postęp ludzkości, wyłoży stan i odmianę mniemań i uprzedzeń wiekowych, porządek, jakim się toczyły, jakim były częstokroć przez nieostrożny zapęd ludzki gwałtownie działane...*[225] Słowa te kreślą otwarcie wizję człowieka, który będąc z natury dobry, dokonuje postępu polegającego na uwolnieniu się od fałszywych *mniemań*, czyli za sprawą oświecenia opartego na ujawnieniu przyczyn zła w przeszłości. W tej ocenie zawarte są podstawy oświeceniowej historiozofii postępu; mogłoby się więc wydawać, że tak wyraźnej deklaracji nie sposób pogodzić z perspektywą, że *kierunek przemian rodu ludzkiego* ulegnie kiedyś zasadniczemu cofnięciu.

---

[223] Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991, s. 9, 21–22.
[224] J. Lelewel, [*Historyka rękopiśmienna*], s. 166.
[225] Tenże, *O łatwym i pożytecznym...*, s. 523.

Trzeba jednak zapytać, na ile cytowane wyznania wiary w przyrodzone dobro w człowieku znalazły odbicie w konkretnych ocenach autora i czy wyrażały rzeczywiście zinternalizowane przekonania. Oto podkreślając (w tymże tekście), że *duchem społeczeństw ludzkich jest dobre wzajemne postępowanie*, Lelewel argumentował, że *niezmierna przewyżka* dobra nad złem warunkuje trwałość cywilizacji, *bo gdyby złe przemogło, rozprzęgłyby się i rozsypały tysiące wieków utrzymujące się społeczeństwa*. Jednak ta zdroworozsądkowa konstatacja wchodzi wyraźnie w kolizję z wcześniejszą, która głosi, iż *wszystkie państwa wziąwszy swój wzrost powstają, wzmagają się, słabną, niekiedy pokrzepiają na siłach, niszczeją i giną*[226]. Bo przecież w zgodzie z logiką tej pierwszej, tę drugą należy potraktować jako stwierdzenie, że jednak ostatecznie to zło zawsze bierze górę, co oznacza zatem przeciwstawną konkluzję. Ale być może nawet nie ta sprzeczność jest tu najbardziej godna uwagi — przekonanie o nieodwracalnym upadku każdego państwa jako naturalnej w dziejach kolei rzeczy pokazuje bowiem w kolejnym aspekcie, jak mocno trwał Lelewel w kręgu kanonów myśli oświecenia. Daleko tu jeszcze nie tylko do wyobrażeń o nieśmiertelności historycznych narodów, które niebawem miały stać się narzuconym przez romantyzm standardem, ale nawet trudno z nimi pogodzić upowszechnione już przecież przez elity zgromadzone wokół TPN wyobrażenia o życiu narodu we własnym języku i kulturze. A skoro niedawna katastrofa Polski stanowiła wedle najlepszej wiedzy historii rzecz naturalną i nieodwracalną, to postawa polityczna badacza — to obojętność wobec klęski wyprawy 1812 roku na Rosję i późniejsze przykłady identyfikacji z imperium znajdowały mocne intelektualne uzasadnienie. Jeśli przy tym zgodzić się z tezą, że ukształtowanie się świadomości narodowej *wyprzedzał czyn*, że zanim ta *rozwinęła się i okrzepła, doszło do walki o byt narodu, a walka ta stała się doniosłym czynnikiem konsolidacji*[227], to wolno sądzić, że fakt dystansowania się młodego Lelewela od tego *czynu* opóźniło jego recepcję wyobrażeń nowej epoki.

Nie mniej znamienne są dalsze uwagi uczonego, dotyczące szkodliwości takiej prezentacji historii, która uwydatnia szczególnie czyny niemoralne. Zetknięcie z takim obrazem dziejów naraża na demoralizację *serca z nieukształconym statkiem*, szczególnie młodzież, pozbawioną jeszcze trwałych opinii i skłonności. Jeśli nawet nie staje się zachętą do naśladowania zła, to podaje przykłady, które *zawsze oswajają z przestępstwami uwagę, wprawują do zbytniego nieraz przebaczania, sprawują niebezpieczną obojętność, bliską w setnych okolicznościach samemu spełnieniu gorszących występków*[228]. Tak więc w istocie tylekroć przywoływana skłonność ludzi ku dobru okazywała się nader wątła i nietrwała, skoro już same odległe w czasie przykłady, a nie tylko twarde uwarunkowania egzysten-

[226] Tamże, s. 512–514.

[227] A. Zieliński, *Naród i narodowość w polskiej literaturze i publicystyce lat 1815–1831*, Wrocław 1969, s. 13.

[228] J. Lelewel, *O łatwym i pożytecznym...*, s. 514.

cjalne, zwracały ich czyny na drogę zła. Uwagi na temat zła, dobra i postępu w historii pokazują, że źródła sprzeczności wczesnych sądów Lelewela tkwiły na poziomie fundamentalnych założeń filozoficznych. Czy też może dowodzą, że do obiegowych opinii w tym zakresie odwoływał się raczej intuicyjnie, nie zdając sobie w pełni sprawy z ich konsekwencji. Próbując zarazem uogólniać własny empiryczny ogląd przeszłości, wygłaszał w rezultacie nieraz oceny niespójne.

O stosunku Lelewela do koncepcji postępu mówi wiele (co nie znaczy, że rozjaśnia problem) przykład oceny konkretnego przypadku — regresu stojącej na bardzo wysokim poziomie kultury helleńskiej w IV w. p.n.e. *Nadwerężony charakter grecki* — pisał — *osłabiony umysł i siły moralne, tylko klęskami z wojen domowych wynikłymi dotknione, wraz z poniżeniem przygniecone, niezdolne już były ożyć i do zdrowia przywrócić; słabiał zatem rozum i zdolności jego, czyli że zgnębiony nie miał dosyć hartu do wytrzymania dojmujących go okoliczności, czyli że postępując tyle czasów w uzacnieniu rodu ludzkiego, w doskonaleniu jego, w owe wieki już wspiął się do tej wysokości, z której odtąd zstępować musiał. Odtąd już nadal czynności jego z kolei we wstrzymany lub wsteczny zwrot biorą*[229] [sic]. Zacytowany komentarz jest ciekawym przykładem alternatywnego przywołania dwóch konceptów z arsenału oświecenia jako możliwych wyjaśnień określonego przypadku zmiany w historii. W pierwszym wariancie do załamania epoki rozkwitu doprowadził czynnik zewnętrzny (tak dziejopis potraktował niszczące wojny, choć Grecy prowadzili je głównie między sobą), który spowodował atrofię sił intelektualnych i moralnych. Fakt, że nie dopatrzył się on związku tych destrukcyjnych konfliktów z jakimiś immanentnymi cechami cywilizacji helleńskiej, jest niezwykle istotny. Wojny jawią się jako zewnętrzny dopust, fatalna nieodparta siła: to echo *teorii katastrof* wskazuje, że uczony pozostał przy kanonach mechanistycznego pojmowania dziejów.

Przedstawioną dalej interpretację alternatywną należy traktować jako odwołanie się do tezy, że ludzkie możliwości mają określony poziom graniczny, po osiągnięciu którego musi nastąpić ruch wsteczny. Z wywodzącą się z antyku koncepcją cyklicznych nawrotów można było pogodzić dogmat o niezmiennej naturze człowieka. Toteż koncepcja ta, odnowiona przez Machiavellego, miała w XVIII w. wpływowych zwolenników; Meinecke widział wśród nich postaci tak ważne (także dla Lelewela) jak Monteskiusz i Wolter[230]. Jak głosił autor *Historii Florencji*, idąc zresztą za Polibiuszem, rzeczywistość zmienia się cyklicznie, *natura bowiem nie pozwala sprawom tego świata zatrzymywać się w miejscu*. Przemienność stanów rozkwitu i upadku, przejawiająca się także w cyrkulacji form rządzenia, ma swoisty naturalny rytm, gdyż za sprawą stałych skłonności ludzi, te pierwsze generują przesłanki regresu, drugie zaś — czynniki stymulujące odrodzenie. *Cnota bowiem sprowadza spokój, spokój daje gnuśność, a ta prowadzi do zaniedbań ścią-*

---

[229] Tenże, *Dzieje starożytne*, *Dzieła*, t. IV, Warszawa 1966, s. 192.

[230] F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, s. 57–58, 96–99, 145–146.

gających ruinę. I teraz znowu z upadku powstaje porządek, z porządku cnota, z niej zaś sława i powodzenie[231]. Teza, że natura ludzka zawiera właściwości powodujące, iż osiągnięcie pełni powodzenia wpływa demobilizująco i destrukcyjnie, służyła nie tylko koncepcjom dziejów jako ciągu cyklicznych zmian, ale także próbom wyjaśnienia trwałego regresu i upadku światowych potęg i ośrodków postępu cywilizacji. Tak było w dziełach wybitnych historyków oświecenia, Adama Fergusona i Edwarda Gibbona, którzy głosili, że zdobycie przez państwo pozycji hegemona, długotrwały pokój i dobrobyt ludności, prowadzą do utraty cnót obywatelskich, osłabienia sił żywotnych i kryzysu (Gibbon pisał, że *pomyślność* stanowi *zaczątek upadku*)[232].

Takie konsekwencje natury ludzkiej dostrzegał również Lelewel, gdy pisał w programowych rozważaniach, że naród *w zbytku swych pomyślności zależy pole, w słodkich uczuciach opuści się, w obyczajach wolnieje, umysły gnuśnieją, naród w całości swej słabnie*, a w konsekwencji *staje się jakoby niezdolny znosić przeciwności, które go wówczas snadno poniżą*[233]. Do tych przekonań odwoływał się także w praktyce dziejopisarskiej; są one obecne w ocenie, że pomyślność miast Azji mniejszej w VI w. p.n.e., przynosząca dobrobyt i zamiłowanie do zbytku, sprawiła, że *wolniały obyczaje*, a *przy związku z zepsutym dworem lidyjskim* [...] *rozlała się w nich demoralizacja*[234]. Natomiast koncept niemożliwego do przekroczenia „stanu granicznego" miał wyjaśnić odbicie się od dna upadku, do jakiego dominacja wielkich feudałów w XIII w. doprowadziła zachodnią Europę. Zwrot nastąpił wtedy, gdy *łotrostwa baronów* doprowadziły do takiego poziomu uciążliwości i zagrożeń, który stał się impulsem do ogólnego przeciwdziałania. *Dojęły już świat cały bezprawia i nadużycia feudalności, uciśniona ludzkość otwierała oczy na swe poniżenie, szukała swobody i beśpieczeństwa* — pisał uczony, starając się ukazać, iż ze stanu anomii rodził się nowy porządek republik (komun) miejskich[235]. Alternatywna propozycja wyjaśnienia kryzysu kultury helleńskiej — teza, że Grecja osiągnęła pułap cywilizacyjny, skąd nie ma już drogi w górę, a więc musi nastąpić odwrót, tworzy wrażenie pokrewieństwa z koncepcją, której znaczenie dla refleksji historycznej Woltera ukazywał Meinecke. Dla autora *Wieku Ludwika XIV* nieusuwalnymi składnikami ludzkiej natury były tak rozum, jak

[231] N. Machiavelli, *Historie florenckie*, przekład K. Estreicher, wstęp S. Bielański, Warszawa–Kraków 1990, s. 249; por. także: M. Horkheimer, *Początki mieszczańskiej filozofii dziejów*, Warszawa 1995, s. 33–34.

[232] M.H. Serejski, *Europa a rozbiory Polski*, Warszawa 2009, s. 38–41.

[233] J. Lelewel, *Historyka*, s. 196–197; tenże, *Notaty do historyki*, s. 219.

[234] Tenże, *Wykład dziejów powszechnych*, s. 151.

[235] Tenże, *Historia polska...*, s. 168. Warto zestawić te wyjaśnienia z analogicznym rozumowaniem Kajetana Skrzetuskiego w XVIII-wiecznym podręczniku, które odnosi się również do feudalnej anarchii w Europie, ale w końcu XI stulecia. Odwołując się do Hume'a, autor pisał, że *jest pewien stopień wysokości lub poniżenia* [...] *do którego gdy przyjdą rzeczy ludzkie, dalej lub niżej nie mogą postępować. Do tego już punktu przyszedł nierząd, że się odmienić nie mógł, tylko na lepsze*. K. Skrzetuski, *Historia polityczna dla szlachetnej młodzi*, Warszawa 1777, s. 262.

i namiętności, skłaniające do ignorowania jego orzeczeń. Walka między nimi nie mogła doprowadzić do ostatecznego rozstrzygnięcia, po epoce *doskonalenia* musiał nastąpić czas cofania się ku barbarzyństwu. Dzieje miały więc pozostać zawsze areną rozrastania się zjawisk pozytywnych kosztem negatywnych i na odwrót, kalejdoskopowym ruchem ciemnych i jasnych obrazów. Wszelkie zmiany Wolter traktował jako odwracalne, dostrzegał wyłącznie ich parametry ilościowe — zmiany proporcji tych samych elementów składowych. Urzeczony ideałami swej epoki, które uznał za bliskie doskonałości, nie wierzył, by ludzkość kiedykolwiek mogła się wznieść ponad nie; wyznaczając w ten sposób apogeum cywilizacji, odrzucił ideę nieskończonego postępu. Nie pojął także istoty historii: zamiast *żywego rozwoju indywidualnego* znał jedynie ilościowy, mechaniczny *surogat doskonalenia się*[236]. Meinecke pisał, że już samo posługiwanie się terminem *doskonalenie* stanowiło na poziomie języka oznakę pojmowania zmian dziejowych jako ruchu ku pewnemu maksimum, po którym następuje cofnięcie.

Warto tu zaznaczyć, że zwrot o *doskonaleniu się* ludzkości należał do ulubionych formuł Lelewela, co, rzecz jasna, nie przesądza samo przez się o oddziałaniu na niego koncepcji Woltera. W tym kontekście znamienna może wydać się teza historyka, że obok *doskonałości* zawsze istnieć będą także *nieudolności natury ludzkiej*[237]. Przekonanie to nie oznacza jednak odrzucenia idei nieskończonego postępu: założenie, że miałby on oznaczać nieodwracalną eliminację niskich instynktów w postępowaniu człowieka i wszelkich pokus ku złemu, byłoby też oczywiście sprzeczne z ideą jego stałej *natury*. Stąd idea postępu moralnego generalnie nie była mirażem przeobrażenia *natury ludzkiej* — racjonalnej, ale także podlegającej presji namiętności oraz egoistycznych popędów — w anielską. Przekonanie o upowszechnieniu się w przyszłości zachowań etycznych wiązało się z perspektywą stopniowego eliminowania okoliczności, które sprzyjają ujawnianiu się niskich motywów postępowania. Ale to była kwestia uwarunkowań postępu moralnego — jego istotą miało być zwiększenie racjonalności w działaniach człowieka, stopniowe zdobywanie dominacji sfery rozumu nad sferą popędów i namiętności, odbierające siłę działania *nieostrożnego zapędu ludzkiego*.

Lelewel nie wykraczał poza kanon oświecenia i podkreślał, że wszelki postęp generowany jest przez rozum, głosząc zarazem, że źródło to bije tylko w warunkach wolności; jej brak *ścieśnia umysł*, a tym samym *tępi postęp*. Zauważył też swoistą dywersyfikację uczestnictwa w postępie: choć ostatecznie zasięg tego procesu jest totalny, dokonuje się on cząstkowo, w różnych miejscach, jakby wedle zasady „podziału pracy". W naturze człowieka bowiem nie leży *rozwijanie zarazem w równym stopniu wszystkich swoich zdolności*, ale (jak należy się do-

[236] F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, s. 96–99, s. 115, por. także s. 290. O odrzuceniu idei postępu przez Woltera także G.J. Whitrow, *Czas w dziejach. Poglądy na czas od prehistorii po dzień dzisiejszy*, przeł. B. Orłowski, Warszawa 2004, s. 223.

[237] J. Lelewel, *Historyka*, s. 187.

myślać: w zależności od rodzaju wyzwania, postawionego przez warunki egzystencji) tylko *pojedyncze* [zdolności] *doprowadza do wyższego stopnia*[238]. Mechanizm postępu napędzają więc swoiste mutacje: rozliczne społeczności są jego podmiotami w pewnych ograniczonych dziedzinach, a dokonane przez nie osiągnięcia upowszechniają się poza miejscem powstania, ulegając dalszym przekształceniom, stymulowanym przez potrzebę dostosowania do specyfiki warunków, w które je przeniesiono. Postęp to zatem także twórcze naśladowanie osiągnięć innych; człowiek w tych rozważaniach wydaje się mało skrępowany tradycją swojej grupy, jest otwarty na świat, poszukuje wzorów i dokonuje ich świadomego i rozważnego wyboru, *rozumem je kieruje, w tym zbiera zakłady do dalszego postępu, do uzacnienia swego jestestwa*[239]. W formule *uzacniania jestestwa* ludzkiego trzeba widzieć konstatację postępu etycznego; jest on zatem tożsamy z osiąganiem zdolności kierowania się rozumem. O takim jego pojmowaniu świadczy również spostrzeżenie, że nauki Pitagorasa wywarły *niezmiernie mocny* wpływ na *poprawę moralności* w antycznej Grecji, jak również przytaczane już uwagi o roli historii *w uobyczajeniu postępującego plemienia ludzkiego*[240].

Teza Lelewela, że postęp w dziejach urzeczywistnia się jedynie w warunkach wolności, łączy się z przekonaniem, że stan taki jest nader trudny do ustabilizowania i stanowi zagrożenie dla społeczeństwa. *Co tylko w społeczeństwie ścieśnia umysł i postępki człowieka, to koniecznie mniej więcej ścieśnia i tępi postęp i popęd jego doskonalenia się, cokolwiek znowu rozwalnia hamulce jego lotu, rozwalnia, wichrzy i rozprzęga związki społeczne* — pisał[241]. Konstatacja *popędu doskonalenia się* oznacza zakotwiczenie postępu w pierwiastkowej warstwie historii, w *naturze ludzkiej*; kierowany tym instynktem człowiek zmierza siłą rzeczy ku niezbędnej do jego urzeczywistnienia wolności. Teza ta wraz z równoległym stwierdzeniem, że wszelkie próby osiągnięcia w pełni tego stanu grożą rozprzężeniem, a więc zapewne ostrym regresem cywilizacyjnym, a w konsekwencji unicestwieniem danej zbiorowości, składają się na obraz antynomicznej istoty postępu. Oczywista jest konkluzja, że te naturalne dążenia do wolności muszą być miarkowane, że nie można dopuścić, by przekroczyły pewne wartości graniczne. (Lelewel podkreślał, że jest to podyktowane również *interesem niepodległości*, że stanowi warunek konieczny zdolności dania *odporu napastnikom*[242]). W ten sposób dzieje stawiają przed każdą społecznością zadanie nieustannego zmagania się ze swoistą kwadraturą koła: niemożliwe jest trwałe utrzymanie takiego poziomu wolności, który zapewnia postęp, wykorzystanie danego jej potencjału zdolności, a nie prowadzi do obsunięcia się po równi pochyłej anarchii.

---

[238] Tenże, [*Historyka rękopiśmienna*], s. 142; tenże, *Historyka*, s. 186.

[239] Tenże, *Historyka*, s. 186.

[240] Tenże, *Wykład dziejów powszechnych...*, s. 151; tenże, *O potrzebie gruntownej...*, s. 526, s. 531.

[241] Tenże, [*Historyka rękopiśmienna*], s. 142.

[242] Tamże, s. 148.

Skoro zaś okresowe załamania poszczególnych *związków społecznych* są nieuchronne, to zgodnie z logiką, prędzej czy później, musi się zdarzyć ich kumulacja na skalę uniwersalną.

Wolno więc sądzić, że wskazana antynomiczność postępu oznacza zarazem jego nieciągłość, a to pozwala wyjaśnić wysunięte wcześniej wątpliwości co do spójności wypowiedzi Lelewela w tej kwestii. Z jego refleksji można wyprowadzić konkluzję, że linia czasu historycznego, mimo fatalizmu okresowych załamań, wznosi się ostatecznie ku górze. Wrażenie już to kalejdoskopowej zmienności okresów postępu i regresu, już to względnie ciągłego i trwałego postępu, brałoby się stąd, że niekiedy jego uwagi odnosiły się do pewnych odcinków czasu, innym razem była to skala całej historii. W najszerszej perspektywie milenijnej jest widoczne, że człowiek *uzacnia swe jestestwo*, osiąga w coraz większym stopniu zdolność kierowania się rozumem, ale nie uwalnia się od *nieudolności* swej natury, które ujawnią się w odpowiednich okolicznościach. Zwiększająca się przewaga pierwiastka racjonalnego oznacza, że coraz potężniejsza bariera chroni przed odwróceniem trendu, przed tym, by negatywne instynkty mogły zdominować postępowanie ludzi. Wymagałoby to bowiem silnego i coraz silniejszego impulsu, który wobec równoległego wzrostu zdolności rozwiązywania wszelkich problemów, mogłoby wygenerować tylko jakieś nadzwyczajne załamanie, skutek zbiegu szczególnie niekorzystnych okoliczności. Prawdopodobieństwo wystąpienia takich sytuacji zmniejsza się więc, ale to nie oznacza ich wykluczenia, tylko zdecydowane zmniejszenie częstotliwości. Postęp bowiem, tworząc warunki, w których ewidentnie popłaca stosowanie się do reguł etycznych, może negatywne instynkty zmarginalizować i przytłumić, lecz nie wykorzeni ich nigdy, skoro natura ludzka jest niezmienna. Takie spekulatywne rozumowanie, wyłaniające się z refleksji historyka-filozofa, znajdowało oparcie w badawczym doświadczeniu erudyty. W swych studiach stykał się przecież ciągle z kataklizmami niszczącymi wspaniałe kultury, z inwazjami barbarzyństwa po czasach świetności, mógł więc sądzić, że *nadejście czasu, w którym kierunek przemian rodu ludzkiego chylić się zacznie*, jest nieuchronne, bo wcześniej czy później muszą zdarzyć się klęski i nieszczęścia na skalę, która obnaży bezradność człowieka i zwolni hamulce egoistycznych popędów.

* * *

Antynomiczne postrzeganie związku między postępem i wolnością a porządkiem wewnątrz *związku społecznego*, jego zdolnością do zachowania spoistości i przetrwania, miało znaczące konsekwencje dla całokształtu koncepcji uczonego. W jednej z wypowiedzi obawę przed destrukcyjnym potencjałem wolności wyraził szczególnie dobitnie: *wszelka wolność ułatwia postępkom w doskonaleniu się i rozwijaniu zacności rodu, a wszelkie ciśnienie wolności wstrzymuje i zawadą się staje* — pisał. — *Wszakże natura ludzka, niecierpliwie znosząc albo w ściśnienie podlegając, nie jest w stanie dosięgać we wszystkich punktach wolności*

bez narażania się na oczywiste zupełne społecznego pożycia rozwiązanie[243]. Teza, że wolność absolutna nieuchronnie przeradza się w anarchię, z pozoru może wyglądać na komunał, mało przydatny do charakterystyki poglądów autora (tak jak *oczywiste* te zależności były wtedy dla niego samego), ale w późniejszych latach nie mieściła się przecież w jego *credo*. Nie chodzi tu jednak tylko o to, by w odniesieniu do kolejnej kwestii wskazać dystans dzielący poglądy młodego Lelewela od tych, które głosił później. Istotne znaczenie ma fakt, że obawa przed nadmiernym osłabieniem władzy przez zbyt daleko idące dążenia do wolności stanowiła zasadniczy punkt odniesienia jego ideału ustrojowego w okresie kariery uniwersyteckiej.

Późniejsze permanentne pozy Lelewela na kogoś, kto *nigdy z królami nie bywał w aliansach*, pośród których do rangi symbolu urasta odmowa objęcia katedry w Akademii w Brukseli, głównie ponoć z powodu przymiotnika *królewski* w jej nazwie, nie może przesłaniać prawdy, że w młodości ten typ porządku społecznego, na którego szczycie zasiada monarcha, zupełnie nie obrażał jego poczucia godności. Świadczy o tym już fakt, że w listach z okresu studiów powracają ciepłe wzmianki o dobrym carze, w rodzaju: *Aleksander nieszczęśliwy, ów wzór panujących* czy przy innej okazji: *sprawiedliwie mówiąc jeden z największych monarchów*[244]. (Powodem ubolewania nad losem miłościwie panującego była zapewne klęska i ucieczka z pola bitwy pod Austerlitz, na co wskazywałaby data listu: 23.XII.1805.) To współczucie jest niezwykle znamienne, zwłaszcza w kontekście braku śladów jakiejkolwiek reakcji na ważne wydarzenia dotyczące losu Polski, np. na powstanie Księstwa Warszawskiego czy wojnę z Austrią w 1809 r. oraz wobec *oziębłego* — wedle jego własnych słów — patrzenia na kampanię 1812 r.[245]. Do kwestii stosunku uczonego do reżimu carskiego w okresie kariery akademickiej przyjdzie jeszcze powrócić, tu zaś warto zauważyć, że w literaturze przedmiotu króluje powtarzane gołosłownie przez kolejnych autorów zdanie, że przekonania demokratyczne, a przynajmniej postawa zdecydowanej kontestacji panującego porządku, były Lelewelowi bliskie od czasów młodości, a w każdym razie w okresie kariery akademickiej. Z perspektywy jego ówczesnych wypowiedzi, zawartych w korespondencji i publikacjach, trudno zrozumieć powody pokutowania takiej opinii.

---

[243] Tamże, s. 147–148.

[244] J. Lelewel, *Listy do rodzeństwa...*, s. 2, 11–12, 46.

[245] Lelewel, wyrażając pozytywną ocenę cara, nie był wówczas wyjątkiem, aczkolwiek stosunek ówczesnej opinii do Aleksandra I był jeszcze daleki od entuzjazmu, jaki wywołała sytuacja ustanowienia w 1815 r. Królestwa Polskiego. Jest jednak symptomatyczne, że o łagodności rosyjskiego monarchy, szacunku dla jego imienia wśród Polaków i ich *pięknych nadziejach przyszłości*, pisał np. w 1802 r. autor słynnego *Wiersza do Legiów polskich*, bohaterski oficer Legionów, Cyprian Godebski. Także Kołłątaj, mimo swej niechęci do Rosji, po wyjściu z austriackiego więzienia, napisał w 1803 r. na cześć Aleksandra panegiryk, zawierający obraz wszelakiej pomyślności Polaków pod jego panowaniem (P. Żbikowski, *W pierwszych latach narodowej niewoli. Schyłek polskiego oświecenia i zwiastuny romantyzmu*, Wrocław 2007, s. 141, 203–204).

W *Dziejach historii, jej badań i sztuki* Lelewel zawarł prawdziwą apologię Monteskiusza; uznał, że był on *historycznym wielkim pisarzem nie napisawszy historii* i że nadał *myślom historycznym najżywszy i wyższy* obrót. Datę wydania *Ducha Praw* uważał za przełomową i — jak pisze wydawca jego pism metodologicznych — sytuował autora na czele nurtu, w którym widział swą *bezpośrednią genealogię naukową*. Wolno więc sądzić, że przywołany w tym kontekście ideał ustrojowy francuskiego myśliciela: *zamiłowanie w umiarkowanej monarchii — zaszczytnej szlachcie* [...] *ograniczonej władzy duchownych*, sam w pełni aprobował[246]. Istnieje szereg dalszych opinii, pochodzących z całego dziesięciolecia, poprzedzającego te zanotowane w 1824 r. słowa, które wskazują, że podzielał tego rodzaju umiarkowanie. Ta swoista identyfikacja z Monteskiuszem nabiera tym większej wymowy, że autor *Ducha Praw* był w tamtych czasach traktowany jako patron szeroko pojętej orientacji konserwatywnej[247]. Bez odczuwania bliskości wobec tej postawy nie byłyby zapewne możliwe również cytowane już zachwyty Lelewela nad Tacytem, który dał się poznać jako przeciwnik tyranii, ale równie daleki był od ideałów demokratycznych. Reprezentowany przezeń arystokratyczny punkt widzenia — teza, że elitarny senat stanowił ostoję wolności[248] — był w pewnym okresie bliski historykowi z Wilna. Widać to wyraźnie w jego uwadze o *narodach wolnych, arystokrackich*, które przeciwstawił *despotyzmowi, gdzie* [panuje] *równość* oraz w przekonaniu, że w monarchii *rujnowanie arystokracji* stanowi *wstęp do despotyzmu*. Głosząc, że *wszelka władza* nieograniczona ustawami *staje się despotyzmem*[249], uczony podpisywał się pod zasadą klasycznej filozofii polityki, która uzależniała wartość ustroju w pierwszym rzędzie od charakteru regulacji zakresu władzy, a dopiero wtórnie rozważała problem, jaka forma — monarchia, arystokracja, czy demokracja — bardziej sprzyja trwałym rządom prawa.

Takie przekonanie było dalekie od postulatu *wszechwładzy* ludu, który historyk w radykalnej formie głosił później. Także teza, że istnienie *różnicy stanów*

---

[246] J. Lelewel, *Dzieje historii...*, s. 837–838, 842; por. także *Komentarze* wydawcy, tamże, s. 865. We fragmencie *Porównania Karamzina z Naruszewiczem*, pominiętym w *Dziełach*, Lelewel pisał zaś o *Montesquieu głębiej i przenikliwiej od kogokolwiek myślącym*, por. *Polska, dzieje...*, t. XVIII, s. 280. Warto w tym kontekście przytoczyć ocenę Cassirera, który przełomowe znaczenie dzieła Monteskiusza w dziejach myśli historycznej wiązał z głównym zamysłem jego filozofii — poszukiwaniem środków ograniczenia zależności człowieka od sił natury. Oznaczało to dążenie do zdobycia wiedzy o siłach kierujących ludzką duchowością, a więc postulat optymalnego rozpoznania różnorodnych form historycznej egzystencji człowieka (E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, s. 286–287). Autor twierdził też, że Monteskiusz wykazał się wielkim talentem i intuicją w tym zakresie (tamże, s. 287), i przypisywał mu wynalezienie historycznego *typu idealnego* (tamże, s. 281–284).

[247] Upowszechniona opinia głosi, iż od Monteskiusza i Rousseau wywodziły się diametralnie odmienne nurty myśli politycznej; Szacki podkreślał, że we Francji z przełomu wieków kontrrewolucjoniści *niemal z reguły zapisują się pod sztandary Monteskiusza* (J. Szacki, *Kontrrewolucyjne paradoksy*, Warszawa 1965, s. 163).

[248] S. Hammer, *Wstęp* do: Tacyt, *Dzieła*, przełożył S. Hammer, Warszawa 2004, s. 24–29.

[249] J. Lelewel, [*Historyka rękopiśmienna*], s. 145–146.

jest równoznaczne z *wyższym stopniem kultury*[250], była przeciwieństwem jego późniejszego doktrynerskiego egalitaryzmu, kiedy to postępy stratyfikacji społecznej opisywał w kategoriach regresu i odstępstwa od prawidłowego porządku. Niezwykle wymowna — nie tylko zresztą z perspektywy jego ideału ustrojowego — jest ocena wpływów Pitagorasa na cywilizację antycznej Grecji. Jego nauki — pisał — *dziwnym sposobem niezmiernie mocno na poprawę moralności działały, a wziętość filozofa zjednała, że uczniowie jego niebawem miastami kierowali i szczęśliwie przeciw tyranom, demokracji i nieporządkom działali*[251]. Jest to z jednej strony kolejny przykład tendencji do uproszczonego, jednowymiarowego wyjaśniania złożonych zjawisk historii w duchu *osobowego pragmatyzmu*. Z drugiej — uderza ulokowanie *demokracji* między *tyranami* a *nieporządkami*, co w kontekście całego wywodu oznacza, że każdy z wymienionych stanów był dlań porównywalnie zły. Wydaje się, że zasadniczo podzielał opinię Monteskiusza, którą ujął w słowach: *jeśli w świetnych kolorach demokracja, krótka jej świetność odstręcza*[252]. Nawet jeśli za tą formułą stoi uznanie pewnych zalet, to na pierwszy plan i tak wysuwa się odmowa rekomendacji dla tego nieuchronnie degenerującego się ustroju. Uczony w tym czasie nie wątpił, że okrutnym despotą, który może doprowadzić do załamania rozkwitu cywilizacji, bywa nie tylko jednostka. Hellada uwolniona od zagrożenia perskiego — pisał — *znalazła w ludzie ateńskim tyrana*; właśnie tam, gdzie panowało *ateńskie gminowładztwo*, *najsilniej zdaje się psuć charakter grecki*. Podobnie oceniał *despotię demokracji rzymskich*, która *równie ludzkość zgnębiła* jak azjatyckie *samowolnictwo*[253].

Autor *Wstępu* do *Dziejów starożytnych* w edycji *Dzieł* z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX w. twierdził zgodnie z narzuconym wtedy obrazem Lelewela jako konsekwentnego bojownika „postępu", że jego poglądy miały odzwierciedlać nastawienie kręgów liberalnych epoki Świętego Przymierza i że widział on wówczas *zło w monarchicznym, despotycznym systemie rządów*[254]. Jest do duże uproszczenie, przy czym nie chodzi nawet o kwestię rzekomego liberalizmu historyka, której sensowne postawienie wymagałoby jakiegoś sprecyzowania rozumienia tego dalekiego od jednoznaczności terminu. (Warto przy okazji zauważyć, że jeśliby liberalizm potraktować w ściślejszym sensie, to rysy specyficzne dla ówczesnej postaci tego nurtu, firmowanej przez Beniamina Constanta, trudno byłoby znaleźć w jego tekstach.) Cytowana wypowiedź przede wszystkim zama-

[250] Tamże, s. 146, 144; J. Lelewel, *Wstęp do historii powszechnej...*, s. 315.

[251] J. Lelewel, *Wykład dziejów powszechnych...*, s. 151.

[252] Tenże, *Dzieje historii...*, s. 838.

[253] Tenże, *Wykład dziejów powszechnych...*, s. 158; tenże, *Wstęp do historii powszechnej...*, s. 320. W innym miejscu, w bardziej publicystycznym tonie konkretyzował: *partia demokracka potężnie popierała w mieście Rzymie interes włóczęgów, tłumów próżniaczych, które na zarobek łupieski do stolicy ściągały... Rzym stawał się stekiem kanibalów, grzązł w sybarytyzm, a rzeźnicy plemienia ludzkiego talenty swe rozwijali.* Tenże, *Jak rozważać historię rzymską*, w tegoż: *Dzieje starożytne*, s. 606.

[254] T. Zawadzki, *Wstęp* do: J. Lelewel, *Dzieje starożytne*, s. 16–17.

zuje fakt, że ustroju monarchicznego bynajmniej nie utożsamiał on wtedy z despotyzmem, a ponadto, że tyranii jednostki nie uważał za jedyną postać fundamentalnego zła w sferze politycznej. Jego sympatia do *umiarkowanej monarchii* rysuje się wyraźnie już w świetle zaprezentowanych refleksji; dzieli ją przepaść od oceny despotyzmu, który prowadzi do *wyzucia* poddanych *z zacności rodzaju ludzkiego*[255]. Uważał on, że *oznaczeńsze jedynowładztwo* (tzn. ograniczone pewnymi regułami, w przeciwieństwie do despotyzmu) może *ściślej złączyć interes ludu całego* i być wtedy *bodźcem do pewnego różnych okoliczności doskonalenia, ale nie przetwarzania*[256]. Lelewel przychylnie oceniał wiele monarchicznych epizodów w dziejach, zresztą inaczej jego wiernopoddańcze gesty wobec cara należałoby uznać za pochlebstwo w czystej postaci.

Teza o antymonarchizmie *Dziejów starożytnych* opiera się na twierdzeniu, jakoby Lelewel postrzegał epokę hellenistyczną *jako okres dekadencji, ponieważ przebiegał on pod znakiem rządów monarchicznych, samowładnych* oraz że wedle niego *pod tą formą rządów ludy państw hellenistycznych gnuśnieją szybko*[257]. Oceny autora cytowanego tekstu opierają się na dwu zupełnie nieuprawnionych sugestiach: że despotyzm był dla Lelewela równoznaczny z monarchizmem oraz że historyk uważał go za przyczynę wszelkiego zła epoki (czy też zła historii w ogóle). Tymczasem rządy despotyczne są tam traktowane jako symptom oraz efekt ówczesnej *dekadencji*, a nie jako jej przyczyna (choć zapewne Lelewel sądził, że pogłębiały taki stan rzeczy). Przyczyną regresu i towarzyszącego mu despotyzmu był zaś wcześniejszy triumf demokracji. Opis zmian, jakie nastąpiły w Grecji na przełomie V/IV w. p.n.e. wskutek wojny peloponeskiej i późniejszych walk wewnętrznych, zawiera jednoznaczną ocenę ich związku z typem ustroju. *Demokracja staje się powszechna* — pisał — *a z nią jakby wysilony ów czysty patriotyzm w obłąkaniu swym rozlewał się na wszelkie nieprawości*. Na obraz totalnego kryzysu składał się zanik religii i moralności publicznej, korupcja wymiaru sprawiedliwości, powszechny nieład, ucisk i wstrząsy społeczne. *Zawsze straszne od widzimisia wyroki ludu tym więcej własność i bezpieczeństwo osobiste narażały*[258] — tę obserwację dzieli przepaść od *credo* demokratów, głoszącego że lud nie może nikogo uciskać, które badacz uzna później za własne. Dopełnia-

[255] J. Lelewel, *Historia polska...*, s. 259.

[256] Tenże, *Historyka*, s. 194. Serejski konstatował, że historyk rozróżniał potępiany *despotyzm* od *absolutyzmu*, który *może pobudzać do częściowego postępu* (M.H. Serejski, *Wstęp* do: J. Lelewel, *Wykład dziejów powszechnych*, s. 36).

[257] T. Zawadzki, *Wstęp* do: J. Lelewel, *Dzieje starożytne*, s. 19.

[258] J. Lelewel, *Dzieje starożytne*, s. 162. Negatywna ocena demokracji w antycznej Grecji wiąże się niewątpliwie z wpływem Groddecka, a za jego pośrednictwem — Schlözera. O takim poglądzie nauczyciela Lelewela pisał demagogicznie, deprecjonując *szkołę getyńską*, Kazimierz Mężyński: *dla tego środowiska charakterystyczny będzie płytki historyk August Ludwig Schlözer, który tak obawiał się haseł rewolucyjnych, że potępiał Greków za ich umiłowanie wolności, apoteozował natomiast Turków i Tatarów* (K. Mężyński, *Godfryd Ernest Groddeck profesor Adama Mickiewicza. Próba rewizji*, Gdańsk 1974, s. 29, por. też s. 104 i 125).

jąc oceny stanu Hellady w IV w., pisał, że *wyludnione, pozbawione cnót i szlachetnych uczuć rzeczpospolite, obumierające postradały swą sprężystość i działalność* (wyjątkiem była Massylia, gdzie istniał *rząd wewnętrzny arystokracki, prawa porządne*[259]). Lelewel nie objaśniał swego rozumienia dystynkcji między rzeczpospolitą a demokracją; ale jest wielce prawdopodobne, że w zgodzie z pierwotnym sensem terminu *republika* uważał tę pierwszą za ustrój mieszany, łączący elementy i zalety demokracji arystokracji i monarchii[260] (skoro republika Massylii miała *rząd arystokracki*). Byłoby to więc uzasadnione rozróżnienie między rządami (jednostki czy elitarnej grupy) odpowiedzialnymi przed ogółem a pełną, bezpośrednią władzą ludu. To zaś wedle Monteskiusza stanowi zasadniczą różnicę: *lud, który ma dość rozeznania, aby sobie zdawać sprawę z rządów drugich, nie jest zdolny rządzić sam*[261]. W każdym razie demokrację uczony z Wilna uważał wówczas za upadły porządek polityczny, gdzie rządy prawa, warunkujące konieczny poziom cnoty publicznej, zastąpiła ślepa przemoc większości, prowadząca nieuchronnie do despotyzmu jednostki.

Wyrazem tej samej opcji była także apologia silnej władzy w Polsce średniowiecznej, o czym obszerniej piszę dalej, we fragmencie poświęconym pierwszej syntezie dziejów ojczystych Lelewela. W *Historii polskiej do końca panowania Stefana Batorego* podkreślał on wady feudalizmu, które prowadziły nieuchronnie do walk wewnętrznych i osłabienia powagi władzy królewskiej[262], zatem całkowicie inaczej niż po odkryciu ideału *gminowładczego*, kiedy to feudalizm potępi uznawszy za naturalne ramy jedynowładztwa. Uprzedzając interpretację tego dzieła, warto już tu odnotować, że historyk gotów byłby przyznać ówczesnym władcom prawo do radykalnych działań w celu utrzymania rozległych prerogatyw tronu, skoro przypisał zgubną słabość Kazimierzowi Jagiellończykowi, któremu przecież ani nie brakło takich intencji, ani nie stronił on od konfrontacji i użycia siły. Ówczesny stosunek do monarchii i demokracji szlacheckiej wyraził jasno w ocenie porządków w Polsce na początku XVI w.: *stan szlachecki już panujący* — pisał — *deptał bezkarnie poddaństwo kmiece, do poddaństwa niewolniczego przyrządzał, poniewierał stanem miejskim i wolnymi nie swojej godności ludźmi, wydzierał resztki władzy królom dotąd zostawionej czekając na rozrzutne tronu dobrodziejstwa, zdawał się tylko z łaski mu podlegać, sam nareszcie między sobą niezgodny*. Podobną ocenę odnosił do późniejszego okresu, podkreślając, iż szlachta usiłowała odrzucić krępujące ją prawa, uzyskać zmniejszenie *powinności i cięża-*

[259] J. Lelewel, *Dzieje starożytne*, s. 162–163. Przedstawicielce partyjnej historiografii w PRL-u te wszystkie oceny nie przeszkadzały pisać o *demokratycznej wykładni dziejów starożytnych* Lelewela — zob. N. Assorodobraj, *Wstęp* do: J. Lelewel, *Dzieła*, t. II, s. 73. Elementy takiej kwalifikacji pokutują zresztą w pracach powstałych po 1990 r. — por. A. Wierzbicki, *Historiografia polska doby romantyzmu*, Wrocław 1999, s. 254.

[260] R. Legutko, *Demokracja i republika*, w tegoż: *Raj przywrócony*, Kraków 2005, s. 86–87.

[261] Montesquieu, *O duchu praw*, t. I, s. 37.

[262] J. Lelewel, *Historia polska...*, s. 292–293.

rów, wszelkie posłuszeństwo uchylać, wszelkie spójnie kruszyć[263]. Lelewel nie tylko nie uznawał wtedy demokracji za warunek wolności (by przypomnieć formułę *narody wolne, arystokrackie*), ale skłonny był, jak w klasycznej typologii Arystotelesa, uważać ją jeśli nie za zdegenerowaną formę ustrojową, to przynajmniej za porządek szczególnie podatny na nadużycia i zepsucie.

* * *

Analizę teoretycznych założeń Lelewela należy, rzecz jasna, skonfrontować z jego praktyką dziejopisarską w tamtym okresie. W jej ramach chcę się przede wszystkim odwołać do *Historii polskiej do końca panowania Stefana Batorego*, napisanej w 1813 r., czyli w okresie nieznacznie poprzedzającym powołanie na katedrę w Wilnie, od kiedy jego zainteresowania skupiły się na problemach teorii historii. Ważna jest przede wszystkim kwestia, czy założenia *historii filozoficznej* wpłynęły już wtedy na postrzeganie rzeczywistości na obszarze dziejów, któremu poświęcił swe syntetyczne opracowanie. Należałoby tego oczekiwać, skoro postulaty oświecenia wobec historii znane mu były już w czasach studenckich, których sięga geneza *Historyki*, zaś przekazanie jej rękopisu do oceny Kołłątajowi zbiegło się z pracą nad *Historią polską*[264]. Tego rodzaju porównanie programowych postulatów i książki, która powinna być ich realizacją, może pozwolić także na jakieś konkluzje w kwestii niepokojących niejasności i niekonsekwencji w deklaracjach uczonego.

Trzeba podkreślić, że *Historia polska* nie tylko nie stała się przedmiotem pogłębionej analizy, ale nawet szerzej uzasadnionej oceny historyków historiografii, którzy pisali o jej twórcy[265]. Pisał o tej książce jedynie Zygmunt Kolankowski we wstępie do jej edycji w *Dziełach* Lelewela w 1962 roku. W zgodzie z duchem epoki, domagającym się apologii jej twórcy, autor usiłował pokazać ją z jak najlepszej strony i minimalizował znaczenie słabych stron. Nieliczne krytyczne uwagi ograniczał do błędnych ustaleń w odniesieniu do pewnych faktów i usprawiedli-

---

[263] Tamże, s. 312–313, 432–433.

[264] Lelewel, niezadowolony ze swych wczesnych deklaracji programowych, starał się później zdystansować od *Historyki* z 1815 r., m.in. sugerując, że była to właściwie praca początkującego studenta, J. Lelewel, *Przygody...*, s. 42, 53. Mija się to jednak z prawdą: nie ma żadnych wątpliwości, że wersja drukowana w 1815 r. była skrótem wersji opracowanej również w tym czasie (autor opatrzył rękopis datą 4 maja 1815). Nie wyklucza to bynajmniej, że jakiś wstępny zarys pracy powstał jeszcze w czasie studiów. Istniała bowiem wcześniejsza wersja tekstu, której dotyczy wzmianka o przekazaniu do oceny Kołłątajowi w 1812 r. (tamże, s. 46). Trudno sobie wyobrazić, by — gdyby pochodziła ona sprzed kilku lat — autor nie dokonał już wówczas przeróbek. Znamienne jest także, iż o rzekomym pochodzeniu tekstu *Historyki* z okresu studiów autor nie wspominał 30 lat wcześniej, gdy w 1825 r. określał ją jako *ciemną, niesmaczną, gdzieniegdzie krzywą*. J. Lelewel, *O historii, jej rozgałęzieniu...*, s. 432; por. też: N. Assorodobraj, *Wstęp* do: J. Lelewel, *Dzieła*, t. I, s. 11–15.

[265] A.F. Grabski w obszernym studium *Joachima Lelewela koncepcja...*, s. 133–220, ograniczył się do wzmianki o niedokończonej pracy, której wydanie złej jakości ukazało się dopiero po śmierci autora (s. 136).

wiał je, przywołując młody wiek uczonego oraz ówczesny stan badań nad dziejami Polski[266]. Te istotne uwarunkowania należy, rzecz jasna, uwzględnić, oceniając dzieło, jednak czytelnik pamiętający jego dyrektywy *związkowego rozwikłania* przez historyka *wszelkich okoliczności ludzkość dotykających*, przy lekturze *Historii polskiej* musi odczuwać zawód. Zamiast bowiem *nieprzejętej otchłani przedmiotów, zewsząd dla uwagi i natężonej myśli skupionych*[267], dojrzy tam raczej dość jednostronny i uproszczony obraz rzeczywistości, bardziej kojarzący się z dziełami dawnego dworskiego dziejopisarstwa niż ze spełnieniem postulatów *historii filozoficznej*. Materia historyczna jest uboga, uczony rzadko wychodzi poza treści zawarte *explicite* w ważniejszych kronikach, przedstawia schematycznie działania władców, a jeszcze bardziej postawę grup społecznych, o ile w ogóle znajduje dla nich miejsce. O słabości książki, o tym, że obraz dziejów tam przedstawiony nie dorastał do programowego *credo*, był przekonany sam Lelewel, który nie godził się na jej edycję[268]. Zestawieniu dziejopisarskiej realizacji uczonego z celami, które deklarował, musi towarzyszyć świadomość, że te ostatnie były skrojone mocno „na wyrost" i jeszcze bardzo długo nie było podstaw do ich zadowalającego wypełnienia. Trzeba także mieć na uwadze, że programowy optymizm Lelewela bynajmniej nie był wyjątkowy. Koselleck pisał w odniesieniu do sytuacji w okresie nieco wcześniejszym, że *wobec historii zaczęto stawiać wymóg bardziej intensywnego oddawania treści rzeczywistych na długo przed tym, zanim była w stanie go zrealizować*[269]. Dobitnym przykładem znacznego dystansu między śmiałością stawianych postulatów a rzeczywistymi dokonaniami były silnie oddziałujące na Lelewela dzieła uczonych *szkoły getyńskiej*[270].

Jego pierwsza interpretacja dziejów Polski stoi pod znakiem *personalnego pragmatyzmu*. Jedynym czynnikiem aktywnym są władcy, a na ich intencje i czyny nie wpływają ani specyficzne dążenia rządzonej społeczności, ani racja stanu; są one funkcją ich jednostkowej osobowości. Poddanym przysługuje właściwie status uległego bądź opornego instrumentu w ręku monarchy. Brakuje choćby próby kompleksowego ujęcia środowiskowych, ustrojowych czy wszelkich ogólniejszych uwarunkowań ludzkich działań, którym tyle uwagi poświęca teoria Lelewela; odniesienia do nich są sporadyczne i w zasadzie nie wychodzą poza ogólniki. Praktykę sprowadzania złożonych procesów do motywowanych w wielce uproszczony sposób działań jednostek ukazuje ocena przyczyn odłączenia się Śląska od reszty ziem piastowskich. Tendencje separatystyczne nie miały dla historyka podłoża społecznego (plemiennego) czy ekonomicznego; liczyła się tylko wola książąt, ich

[266] Z. Kolankowski, *Wstęp* do: J. Lelewel, *Historia polska...*, s. 27–28.
[267] J. Lelewel, *O potrzebie gruntownej...*, s. 536.
[268] Kolankowski ten późniejszy krytycyzm uczonego wobec swego dzieła nazywał *przesadnym*. Z. Kolankowski, *Wstęp* do: J. Lelewel, *Historia polska...*, s. 29.
[269] R. Koselleck, *O rozpadzie toposu...*, s. 90–91.
[270] E. Schaumkell, *Geschichte der deutschen...*, s. 68; por. także: M.H. Serejski, *Koncepcja historii...*, s. 39.

inspirowane przez urażoną dumę dążenia odśrodkowe, podsycane przez ośrodki zewnętrzne, upatrujące w tym własnych korzyści. Piastowie śląscy — pisał — *w początkach zaraz od monarchii odsunięci, niemile poglądali na bratnie od nich mocniejsze wydziały, stygli w jedności krewieństwa, a na okazanie niechęci już się od narodowości odstrychali, ułowieni nadskakującym rodu obcego interesem, przyrządzali się od oderwania się od Polski.* [...] *chcąc Niemce jednać, żeby się od rodu swego nimi obwarować, zwabiali ich ku sobie, z nimi przemysł i handel ściągali*[271]. Lelewel, nie dostrzegając specyficznych uwarunkowań rozwoju Śląska, wpływów kultury niemieckiej czy tradycji związków z Czechami, nie szukał w nich przesłanek separatyzmu. Ekonomiczny rozkwit dzielnicy jawi się wręcz jako uboczny skutek sprowadzania ludności niemieckiej, za którym stał celowy zamysł miejscowych książąt — odcięcie się od związków z Polską.

Szereg wypowiedzi autora sprowadza *expressis verbis* dokonania całych dziesięcioleci do zasług monarchów; widać to w zdaniach w rodzaju: [Polska] *dźwigniona prawicą Łokietka, urządzona tęgością działań Kazimierza Wielkiego.* Tego typu zwroty, rzecz jasna, nie zawsze znaczą, iż autor za czynnik sprawczy uważa jedynie rządzące jednostki; mogą one stanowić skrót myślowy, podsumowujący bardziej złożoną analizę i nie należy ich wówczas uważać za oznakę idolatrii czynnika personalnego. Śledząc uproszczenia *osobowego pragmatyzmu,* nie wolno również zapominać, że w warunkach średniowiecza indywidualne zdolności, energia i determinacja władcy były potężną siłą napędową wydarzeń. Wszakże w pracy Lelewela widoczna jest tendencja, by w obrazie pewnego okresu dziejów ograniczać się do ukazania związku ważniejszych wydarzeń z charakterem rządzącego. Widać to wyraźnie choćby w ocenie rządów Bolesława Wstydliwego, który odznaczając się jakoby gnuśnością, uległością i niedołęstwem, ograniczał się do roli *widza wszystkich nieszczęść krajowych.* Uczony uważał go za *zdziercę i niesprawiedliwego władcę,* za którego panowania *Polska w najopłakańszy stan wpadła* i wyrażał zdziwienie, że *dość rzadkie bunty się okazały* przeciw temu słusznie pogardzanemu księciu[272].

W *Historii polskiej* trudno dostrzec świadomość potrzeby wyartykułowania dążeń grup społecznych, czy choćby próby charakterystyki ich odrębności, a nawet głębsze zrozumienie położenia kraju i jego interesów. Nie wolno rzecz jasna zapominać, że tylko najwybitniejsi taką historię wtedy uprawiali, a Lelewel z upływem czasu, stopniowo rzeczywiście zaczął się stosować do jej postulatów. Jeśli jednak przyjęło się oceniać, że program *historii filozoficznej* stanowi przepustkę do kręgu luminarzy nadających kierunek historiografii, to dystansu, jaki dzieli jego wczesną syntezę od ich osiągnięć, nie wolno pomijać. W części dzieła poświęconej średniowieczu, stanowiącej więcej niż jego połowę, niemal wszystko sprowadza się do wojen zewnętrznych i wewnętrznych sporów o tron czy podział

[271] J. Lelewel, *Historia polska...*, s. 169.
[272] Tamże, s. 160–161.

zdobyczy terytorialnych. Jest to pełen podskoków i zwrotów kontredans zmieniających się sojuszy, walk zaczepnych i obronnych, gdzie decyduje indywidualna energia, męstwo, spryt czy przypadek. Nie sposób dostrzec, by historyk choćby podejrzewał istnienie problemu ekonomicznych i społecznych uwarunkowań prowadzonych wojen oraz ich konsekwencji w tym zakresie.

Dzieło Lelewela zawiera pewne elementy postulowanego na gruncie *historii filozoficznej* szerszego, uogólniającego ujęcia dziejów Polski, ale prezentują się one skromnie, nie tylko w sensie proporcji poświęconego im miejsca w stosunku do całości. Trzeba jednak zauważyć, że myśl syntetyczna otrzymała wyraźnie nakreślone, choć koncepcyjnie niezbyt rozbudowane ramy. Tworzy je periodyzacja obejmująca 3 okresy: *I. Polska podbijająca — samowładztwo, II. Polska podzielona — możnowładztwo* i *III. Polska kwitnąca — gminnowładztwo szlacheckie*. Taki podział uznaje się za duże osiągnięcie dzieła, przyjmując zgodnie z sugestią samego uczonego, że był to zaczątek jego dojrzałej syntezy[273]. To twierdzenie należy zdecydowanie odrzucić — podobieństwo nie dotyczy istoty rzeczy, którą w późniejszym ujęciu Lelewela była absolutyzacja *gminnowładztwa* jako początku, trwałej osnowy i przeznaczenia Polaków. *Historia polska* była jeszcze od tego daleka: brakowało tam nie tylko pojęcia *ducha gminnowładczego* jako przyrodzonej właściwości Słowian i determinanty dziejów narodu, ale także wyraźnie pozytywnego stosunku do demokracji szlacheckiej[274]. Trzeba ponadto podkreślić, że podział dziejów Polski, odpowiadający przemianom społeczno-ustrojowym, nie był pierwszą tego rodzaju propozycją, jak nieraz twierdzono[275]. Periodyzację opartą na kryterium *zmian, jakim podlegał naród* wraz z podobnie wyróżnionymi epokami, przewidywał projekt Towarzystwa Królewskiego Przyjaciół Nauk. W uzasadnieniu przyjętego kryterium wskazano na przykład *osłabienie władzy monarchicznej przez wpływ możniejszych spośród szlachty*, a dalej *wzrost swobód stanu szlacheckiego, aż do nabycia przez niego wpływu zupełnego do rządu* czy *powiększający się nierząd demokracji szlacheckiej i możnowładztwa*, co wskazuje zarazem na znaczną zbieżność założeń[276]. Nie jest oczywiście bez znaczenia, że Lelewel nie poprzestał na projekcie, ale próbował zastosować go w praktyce, to jednak nie tłumaczy braku wzmianek o tej zbieżności w literaturze przedmiotu,

---

[273] J. Lelewel, *Przygody...*, s. 51; Z. Kolankowski, *Wstęp* do: J. Lelewel, *Historia polska...*, s. 15. A.F. Grabski łączył początki periodyzacji Lelewela z przeróbką podręcznika T. Wagi (A.F. Grabski, *Joachima Lelewela koncepcja...*, s. 136–137).

[274] Upatrywanie w tej pracy *koncepcji gminowładczej*, jak Wierzbicka (*Joachim Lelewel...*, s. 38), należy traktować jako kuriozum.

[275] H. Więckowska, *Joachim Lelewel. Uczony — polityk — człowiek*, Warszawa 1980, s. 44.

[276] *Odezwa Towarzystwa Królewskiego...*, s. 65; por. A.F. Grabski, *Myśl historyczna...*, s. 362–363. Warto zauważyć, że w przybliżeniu podobnie (choć inaczej wartościując) — na okresy monarchii, arystokracji i demokracji — dzieje Polski podzielił pół wieku wcześniej francuski pisarz Cezar Pyrrhys de Varille, autor wydanej po łacinie książki *Compendium politicum seu brevis dissertatio de variis Poloni imperii vicibus*, Warszawa 1760; zob. A.F. Grabski, *Myśl historyczna...*, s. 153–157.

gdzie często podkreśla się za to, iż periodyzacja ta była wielkim samoistnym osiągnięciem młodego uczonego[277].

Owe periodyzacyjne ramy dosyć słabo wypełniają przy tym rolę elementu organizującego treść dzieła. Zakres spojrzenia syntetyzującego, mówiąc językiem autora — *kombinacyjnego*, jest nie tylko skromny, ale też jednostronny: jedyne właściwie rozleglejsze partie tekstu, które mają taki charakter, są poświęcone historii europejskiej. Nic nie wskazuje na to, by Lelewel zawarł w nich jakieś własne koncepcje — jest to raczej przytoczenie obiegowych sądów historiografii zachodniej, co stanowi zresztą sprawę zrozumiałą i nie zostało tu przywołane jako zarzut. W każdym razie fakt, że refleksja ogólna zawarta jest głównie w próbach nakreślenia europejskiego kontekstu problematyki polskiej, zaś w odniesieniu do niej samej występuje szczątkowo, daje do myślenia. Sądzę, że istnieje tylko jedna możliwość wyjaśnienia: autor po prostu nie był jeszcze w stanie zdobyć się na względnie oryginalną własną syntezę. Jest zrozumiałe, że często skazany na własne poszukiwania od podstaw, bez choćby jako tako przysposobionego materiału źródłowego, nie był w stanie odejść znacząco od ujęcia kronik czy innych źródeł narracyjnych. Na znaczenie dla jego pracy tak zwanych przez Lelewela *dziejopisów wiek znamionujących*, a więc Kadłubka, Długosza czy Kromera, zwracał uwagę Kolankowski, podając przykłady przejęcia ocen panujących i materiału anegdotycznego[278]. Liczbę przykładów tego typu można by pomnożyć, wskazując na dodatek całe fragmenty pracy, które w zasadzie nie wychodzą poza streszczenia narracji Galla czy Kromera[279]. Nie jest to jednak tak istotne, jak to, że kandydat na *historyka filozofa* często przyjmował perspektywę kronikarzy, nie potrafiąc wznieść się do stanowiska pozwalającego poszerzyć ich horyzont widzenia spraw.

Nie zapominając o tym, że młody uczony nie miał właściwie poprzedników, których tropem mógłby postępować, dążąc do problemowego potraktowania dziejów średniowiecza, warto zilustrować charakter zależności jego dzieła od ujęcia

---

[277] Kieniewicz, nie dostrzegając pierwszeństwa projektu TPN, pisał, że koncepcja periodyzacji Lelewela *ostała się i zdobyła uznanie późniejszych historyków*, jeśli nawet zmieniali oni nazwy epok i przesuwali punkty graniczne (S. Kieniewicz, *Joachim Lelewel*, s. 144). Inspirowania periodyzacji Lelewela przez projekt TPN nie zauważył także autor poświęconej temu rozprawy, Zdzisław Kaczmarczyk (Z. Kaczmarczyk, *Zagadnienie periodyzacji historii Polski u Joachima Lelewela*, w: *Z badań nad pracami historycznymi Joachima Lelewela. Referaty i głosy dyskusyjne z sesji naukowej UAM zorganizowanej w ku uczczeniu setnej rocznicy śmierci*, Poznań 1962, s. 25–32).

[278] Autor przytoczył przejęcie od Kadłubka ocen Mieszka Starego i Kazimierza Sprawiedliwego, przekaz o zdzierstwach służb Mieszka i anegdotę o zaaranżowanym przez biskupa Gedkę sądzie nad księciem, zbieżną z Długoszem charakterystykę Kazimierza Jagiellończyka, a także podanie za Kromerem wyjaśnienia, że przycięcie palców jednemu z kniaziów siewierskich przez pokojowca króla stało się przyczyną przyłączenia Siewierza do Moskwy. Z. Kolankowski, *Wstęp* do: J. Lelewel, *Historia polska...*, s. 26–27.

[279] Przykładem streszczenia obszernych fragmentów dzieła Kromera jest opis wydarzeń i intryg wokół chana kapczackiego Szacha Achmata (J. Lelewel, *Historia polska...*, s. 307–309; por. M. Kromer, *Kronika Polska*, przekład Marcina z Błażowa Błażowskiego, Sanok 1857, s. 1354–1355, 1363-1365); o zależności od Galla zob. dalej.

kronik. Obrazuje to przykład, kiedy mając u Galla szczegółowy opis wcześniejszej części panowania Bolesława Krzywoustego, nie sprowadził poświęconego tej tematyce fragmentu do stosownych proporcji, lecz przeznaczył jej o wiele więcej miejsca niż partiom tekstu dotyczącym sąsiednich okresów o podobnej rozciągłości czasowej. Niemniej znamienne, a bardziej istotne jest to, że często bezkrytycznie przejmował oceny kronikarza (ale nie dotyczy to ewidentnie kolidującego z jego światopoglądem motywu ewangelizacji w walkach o Pomorze). Za to wiernie za Gallem przedstawił konflikt między synami Władysława Hermana, sprowadzając jego przyczyny do wymiaru osobistych ambicji Zbigniewa, realizowanych niegodnie i ze szkodą dla państwa. Z wielką naiwnością ukazał okoliczności jego śmierci, usprawiedliwiając bratobójstwo obraźliwym zachowaniem ofiary: *winowajca stanął przed bratem jakby w triumfie, otoczony hałastrą, z ustawicznym trzaskiem muzyki*. Odnotowując skwapliwie za kroniką wszelkie knowania oślepionego, zda się jednak nie dostrzegać, że jego los był wynikiem walki o władzę, mającej jakieś szersze polityczne tło. Nie zauważył także politycznego wymiaru i zwyczajowego charakteru pokuty Bolesława, uznając, że wypływała ona wyłącznie ze szczerego żalu chrześcijanina[280].

Przy takiej dominacji motywów jednostkowych i czynnika osobowości w pojmowaniu uwarunkowań wydarzeń dziejowych trudno oczekiwać od autora podjęcia próby jakiegoś powiązania decyzji władcy o podziale państwa ze społecznym kontekstem, jakiejś analizy wzrostu znaczenia sił odśrodkowych. Bolesław Krzywousty *kiedy cnotami i pobożnością świat buduje* — pisał — *traci powagę, doświadcza zbyt prędko jej wzgardy przez bunty, zakłada głębokie zasady obalenia samowładztwa swoich przodków, a w dziwnym obłąkaniu jakimliś czy z niedostatku zastanowienia doświadczywszy najcięższych skutków z rozerwania kraju, przepisuje jego podział między cztery syny*[281]. Także w tekście o kilka lat późniejszym widać znamienne akcentowanie roli osobistych przeżyć księcia jako czynnika sprawczego *nowego stanu rzeczy w narodzie* (tj. rozbicia dzielnicowego). Postanowienie władcy zapadło wobec spiętrzonych kłopotów zewnętrznych, które *tyrały jego słaby umysł, dręczony niespokojnością w odpokutowaniu za bratobójstwo*[282]. Trudno dostrzec — w tej kwestii, czy też w innych przypadkach omawianych konfliktów czy przełomowych wydarzeń — by uczony próbował je połączyć ze specyfiką konkretnej sytuacji, określić motywy uczestników w kategoriach dążeń, interesów czy ograniczeń możliwości działania.

Sens eksponowania osoby władcy i traktowania jego charakteru jako podstawowego czynnika wyjaśniającego rysuje się wyraźniej w kontekście przywołanej już antynomii dążenia do wolności i związanej z nim groźby regresu do stanu

[280] J. Lelewel, *Historia polska...*, s. 106.
[281] Tamże, s. 112.
[282] J. Lelewel, *O związkach z Niemcami królów polskich i tytule ich królewskim*, w: *Polska wieków średnich*, t. II, Poznań 1847, s. 263.

przedspołecznego. Wyprowadzane stąd oceny, odnoszące się do pierwszych wieków państwa polskiego, tworzą wrażenie zasadniczej nieufności autora wobec porządku, który nie opiera się na silnej władzy monarchy. Dopiero lektura dalszej części pokazuje, że tej prawidłowości nie przypisywał zakresu uniwersalnego, ograniczając go wyraźnie do warunków średniowiecza. Negatywna ocena wszelkich oznak słabnięcia pozycji króla w tej epoce pozwala uznać, że Lelewel widział zagrożenie nie w despotyzmie jednostki, ale w objawach kontestacji władzy; *posłuszeństwo i władzom uległość* kwalifikował jednoznacznie jako cechy pozytywne[283]. Jego późniejsza dogmatyczna apologia wszelkich dążeń emancypacyjnych sytuuje się na biegunie postawy, którą reprezentował w swej pierwszej syntezie dziejów Polski. Jest to jednak całkowicie zrozumiałe u badacza, który bynajmniej nie zerwał związków z formacją oświeceniową, przychylną dla absolutyzmu w przekonaniu, że racjonalnego działania wolno oczekiwać od światłego autokraty, a nie od masy poddanych, kierowanej głównie trudnymi do okiełznania instynktami. Tym bardziej że w świeżej tradycji rodzimej myśli historycznej i politycznej ostatnich dziesięcioleci, pod wpływem doświadczeń kraju, który stał się ofiarą nieokiełznanej demokracji, pojawiły się wyraźne tendencje do traktowania silnej władzy jednostki za konieczność, przynajmniej w pewnych fazach i sytuacjach dziejowych[284].

W buntach wojewody Skarbimira i Świętopełka pomorskiego Lelewel nie usiłował doszukać się społecznej czy plemiennej podstawy, ani nawet szerszej jednostkowej motywacji. Widział tam *plamę zdradziectw i niewierności*, która wystąpiła za sprawą *gorszących przykładów niemieckich*, które odnawiały pamięć o dawnych rodzimych rebeliach[285]. Ich przyczyny sprowadził zatem do ujawnienia się w sprzyjających okolicznościach ujemnych właściwości natury ludzkiej. Fakt, że wobec słabości władcy *miłość wolności zmieniała się w niesforność*, wygląda na rzecz normalną, skoro przypadek, gdy w takiej sytuacji nie towarzyszyły częste bunty, uznał za zadziwiający[286]. Przyrodzone dążenie do wolności jawi się (zresztą nie tylko w odniesieniu do jednostek) jako odruch odrzucenia posłuszeństwa, gdy tylko nadarza się ku temu okazja. Niewątpliwie jest to istotna przesłanka filozoficznych wyobrażeń uczonego o naturze ludzkiej, określających jego ówczesne pojmowanie dziejów. Do takiej kwalifikacji skłania także przed-

[283] Tenże, *Historia polska...*, s. 165.

[284] Nad poglądami tego czasu ciążyło dzieło historyczne Naruszewicza, a w nie mniejszym stopniu wielki autorytet Staszica, który dowodził wyższości ładu społecznego w krajach rządzonych despotycznie nad oligarchią szlachecką oraz konieczności przejścia przez fazę despotyzmu w drodze od *nierządu feudalnego* do *rzeczypospolitej porządnej*; por. ostatnio A. Walicki, *Idea narodu...*, s. 62–65.

[285] J. Lelewel, *Historia polska...*, s. 107. Według Meineckego wyjaśnianie poprzez naśladowanie (jego przypadkiem jest tu odwołanie się do *gorszących przykładów*) stanowi symptom mechanistycznego myślenia oświecenia, zob. F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, s. 379.

[286] J. Lelewel, *Historia polska...*, s. 160, 239.

stawiona w innym miejscu ocena, że antyczne przykłady *ocucały owego ducha swobody, chcącego się wyłamać lub zrównać z władzą nad sobą panującą*[287] (pomijam kwestię, czy lektura dzieł starożytnych mogła mieć w Polsce XII w. faktycznie taki wpływ). Bez wątpienia zidentyfikowanie w przekonaniach Lelewela tezy o tego rodzaju naturalnym odruchu anarchicznym pozwala zrozumieć stwierdzenia, że przykłady buntu są zaraźliwe.

Skoro swoisty imperatyw kontestacji posłuszeństwa wobec władzy stanowi ważną przesłankę dążeń zbiorowych, można by oczekiwać, że zostanie on uznany za istotny czynnik powstania porządku, w którym pozycja rządzących została znacząco ograniczona. Wyjaśnienie tej zmiany zostało jednak zdominowane przez przekonanie, że nie dążenia grup społecznych, ale postępowanie władców nadaje kierunek dziejom: założenie zrębów demokracji szlacheckiej jawi się jako efekt celowych działań Kazimierza Wielkiego. *On stan szlachecki wezwał swą wolą do prawodawstwa* — pisał uczony — *on umorzył porządek dziedzictwa na tronie, wskazując narodowi, że może sobie dowolnie królów obierać, od nich jakich ofiar wymagać, czyli im przepisować, jak dalece chcą swoją władzę rozprzestrzenić*[288]. Tworząc obraz władcy jako świadomego konstruktora *szlacheckiej wolności zupełnej*, realizującego swój projekt przez decyzje prawodawcze, dziejopis nie dostrzegał oczekiwań określonych grup poddanych, którzy — jak sugeruje opis — nawet nie myśleli o prawnym ograniczeniu jedynowładztwa. Takiej interpretacji przyświecał wyraźnie dogmat oświecenia, głoszący, że *prawodawstwo raczej określa ogólny stan społeczeństwa, niż samo przystosowuje się do niego*[289].

Także w ocenie przyczyn tolerancyjnej polityki ostatniego Piasta zawiera się tendencja do sprowadzania pierwiastka aktywnego w dziejach do osobowości władcy, którego decyzje są relatywnie wolne od wszelkich obiektywnych uwarunkowań. Kazimierz, *przestrzegacz bezpieczeństwa wszelkiego człowieka* — pisał — *nie targał się na żadne wyznanie i w tamtych wiekach nawracaniem zajętych i pogan i Żydów, i odszczepieńców zarówno jak łacińskich katolików uważał*[290]. Autor nie dostrzegł niczego, co pozwoliłoby choćby łączyć ochronę prawną Żydów z intencją stworzenia podstaw rozwoju gospodarczego czy tolerancję wobec prawosławia z potrzebą przeciwdziałania separatyzmowi przyłączonej niedawno Rusi Halickiej. Polityka tolerancji religijnej miała się brać jedynie z łagodnego i humanitarnego usposobienia króla. Typowe jest też sprowadzanie konfliktów między państwami do cech charakteru władców; jako przykład można podać uwagę o księciu Czech Sobiesławie, który pustoszył Śląsk, *za dawne łaski króla niewdzięczny*[291]. W opisie przebiegu konfliktu Zakonu Krzyżackiego z Polską

[287] Tamże, s. 127.
[288] Tamże, s. 211.
[289] Widać tu, że Lelewel nie przyswoił sobie dostatecznie lekcji Monteskiusza, który zerwał z tym dogmatem. Zob. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, t. I, s. 103.
[290] J. Lelewel, *Historia polska...*, s. 210.
[291] Tamże, s. 110.

w XIV wieku między informacjami o kolejnych starciach, rozejmach, ich zerwaniu, interwencjach dyplomatycznych, procesach itd., trudno doszukać się szerszego ujęcia jego uwarunkowań. Taką rolę ma zapewne wypełnić stwierdzenie o podstępnej *zdradliwości* braci zakonnych, niepomnych tego, co zawdzięczają Piastom: *od strony krzyżaków długo zdradliwie w myśli knowane burze wybuchnęły już okrutnie*[292]. Przesłanki działań drugiej strony są tej samej natury, choć zostały usytuowane na przeciwnym krańcu skali wartości: prostoduszny król dozwolił Gdańskowi wezwać na pomoc Krzyżaków, pewien, że ich spodziewana *wdzięczność za dawne dobrodziejstwa* będzie wystarczającą gwarancją lojalności. Eksplanacyjne procedury dziejopisa polegały głównie na tego rodzaju schematycznych odwołaniach do właściwości natury ludzkiej — w swych próbach dociekania uwarunkowań biegu zdarzeń historycznych posługiwał się on dość skromną skalą środków.

Pojmowanie dziejów w kategoriach *osobowego pragmatyzmu* nie polegało na tym, iż badacz widział jednostkę działającą w społecznej próżni, ale na schematycznym, symplicystycznym postrzeganiu czynnika społecznego. Czynnik ten Lelewel przywoływał niekiedy obszerniej, ale ich znaczenie wydaje się z reguły drugorzędne. Przykładem mogą tu być rozważania wokół rządów Mieszka II, następującego potem kryzysu państwa i odnowicielskich działań jego syna. *Opieszałość* następcy Chrobrego jest jedyną wskazaną przyczyną kryzysu państwa, stąd po jego zgonie *bezrząd i nadużycia we wszystkie zakątki się wkradały, rozwalniały węzły podległości i szanowania zwyczajów*[293]. Także w tej sprawie oceny uczonego opierają się na niewypowiedzianej *explicite*, ale widocznej tezie, że anarchiczno-destrukcyjne skłonności ludzi są w dziejach zjawiskiem normalnym, a zatem szerokie prerogatywy władzy i zdolność sprężystego działania sprawujących ją jednostek stanowią niezbędny czynnik porządku.

W tym przypadku postrzeganie rzeczywistości historycznej jest jednak znacząco bogatsze. Trzeba zauważyć świadomość autora, iż bunt ten ożywił głębokie pokłady niezadowolenia, które spowodowały następnie rozległy kryzys. Widział on, że wśród potomków dawnych władców plemiennych budziła się *pamięć zeszłej udzielności przodków*, odradzała *zniszczona swoboda narodowa* oraz budził się sprzeciw uciskanej ludności niewolnej. Zarazem odnosi się wrażenie, że te pozostające niejako w uśpieniu przesłanki nie stałyby się realnymi czynnikami, gdyby nie to, że *bezprzykładne króla wygnanie pociągnęło za sobą najwyższy nieład*[294]. Takie ujęcie zdradza jednokierunkowy ogląd relacji przyczynowej, brak świadomości zwrotnej zależności szeregu czynników oraz zrozumienia, że występujące w tej czy innej postaci antagonizmy i tendencje odśrodkowe były właściwym żywiołem rebelii. W rezultacie powstał obraz buntu z jednej strony „przy-

[292] Tamże, s. 180.
[293] Tamże, s. 76.
[294] Tamże, s. 77.

padkowego" (w tym sensie, że nie mógłby nastąpić, gdyby nie koincydencja faktów o charakterze personalnym, skumulowanych w wypędzeniu władcy), a zarazem prowadzącego do skutków o ogromnym, katastrofalnym znaczeniu, do zupełnego rozkładu struktur państwa i społeczeństwa.

Ciekawym przykładem ujmowania relacji między stanem zbiorowości oraz działaniem jednostek jest ocena roli Bony Sforzy, pokazanej przez porównanie z rządami Katarzyny Medycejskiej we Francji. Obie królowe oparły się na tych samych *niegodziwych środkach włoskich*, jednak *odmienny stan i usposobienie* obu społeczności spowodowały, iż *oparły się* one promowanemu *zepsuciu* w różnym stopniu. *Surowszy obyczaj polski, z którym zdawała się być wolność narodowa spojona*, sprawił, że żona Zygmunta była w stanie jedynie *zjednać w myślach i uczuciach odmęt, wzniecała swary*, ale nie mogła doprowadzić do krwawych walk stronnictw. Tymczasem Katarzyna, znalazłszy nad Loarą większą skłonność usposobień do akceptacji swych metod i zamiarów oraz większe dla nich oparcie w tradycji politycznej, *oblała krwią Francję, napełniła ją mordami*[295]. Takie ujęcie przyczyn odmienności przebiegu konfliktów politycznych i wyznaniowych w obu krajach w XVI w. jest zbyt ogólnikowe, by uznać je za wypełnienie postulatów *historii filozoficznej* (abstrahując nawet od demonizacji włoskich niemoralnych wzorów polityki, wcielonych w obie złowrogie postacie), ale jest w nim przecież sporo słuszności. Jednak czynnik społeczny odgrywa tu w zasadzie jedynie rolę podłoża, w jednym przypadku opornego, w drugim zaś podatnego na realizację planów jednostki. Znowu rola jedynego czynnika wprawiającego w ruch bieg wypadków dziejowych przysługuje jednostce u steru władzy, gdy poddanym pozostała taka lub inna reakcja na jej próby *obudzania wspólnictwa* w planowanych intrygach i zbrodniach.

W *Historii polskiej* trudno dostrzec przykłady względnie świadomej i wyartykułowanej aktywności społecznej. Za panowania Bolesława Krzywoustego — czytamy — *wkradały się coraz gęściej w nadaniach, mianowicie duchownych znających ościenne niełady i panów w nie wciągnąć umiejących, różne wolności nieznacznie podkopujące posłuszeństwo*[296]. Już tylko użycie zwrotu *wkradały się* oznacza wyobrażenie swoistej przypadkowości wskazanego zjawiska. W istocie określają je czynniki o charakterze incydentalnym: *ościenne* wzory i — co ukazuje kontekst — słabość umysłu i charakteru władcy. Tenor tych uwag pozwala sądzić, że uczony mógł przypisywać duchownym i świeckim wielmożom, których owe *wkradające się wolności* dotyczyły, co najwyżej dążenie do pewnych doraźnych korzyści, jak zmniejszenie uciążliwości związanych z ponoszonymi świadczeniami. Trudno byłoby zaś zakładać, że mógłby tam dostrzegać nieco bardziej złożone zamierzenia (choćby niekoniecznie wyraźnie wyartykułowane), jak jakieś nowe uregulowanie relacji między władcą a poddanymi. Cała konstruk-

[295] Tamże, s. 364–366.
[296] Tamże, s. 111.

cja zdradza więc brak świadomości wewnętrznych źródeł dynamiki dostrzeżonego zjawiska w ich konkretnym, historycznym wymiarze. Rysuje się obraz wedle kanonu kauzalno-mechanicznego — jakby nowy element rzeczywistości powstał z zetknięcia pewnych czynników incydentalnych z dziejowym *constans* — naturą ludzką, a szczególnie z zapisaną tam niechęcią do podległości i posłuszeństwa.

Sprzeciw społeczny wobec władzy monarchy może przybrać postać czynnego buntu, ale ten zawsze oddziałuje jedynie destrukcyjnie; nigdzie nie widać myśli, by wyrażające się tam dążenia mogły wpływać twórczo na zachodzące przemiany. Widać co więcej, że wyobrażenia o nich są zupełnie abstrakcyjne, że brakuje poczucia rzeczywistych interesów, jakimi kierują się ludzie. Dziejopis choć świadomy, że oddziały walczącego o tron Łokietka, *na zdzierstwa rozpuszczone*, dały się dotkliwie we znaki ludności, uznał odstąpienie od Piasta i poparcie Wacława czeskiego za *najmniej oczekiwany wypadek, dziwny skutek niestałości ludzkiej. Za marnym powodem* — grzmiał — *wyrzekli się Polacy krwi od półpięta wieku w najtrudniejszych okolicznościach świetnie nad nimi panującej*[297]. Stoi za tą oceną niewyrażona *explicite* myśl, że nienormalna jest sytuacja, gdy przyziemne, materialne względy biorą górę nad poczuciem plemiennej solidarności z reprezentantem panującego odwiecznie rodu. Imperatyw popierania „swoich" winien ewidentnie przełamywać obiekcje, jakie powodowała uciążliwość *zdzierstw*. Niezrozumienie rzeczywistych motywów społecznych, wagi elementarnych spraw bytowych, jest tu splecione z pozorem wyjaśnień: zwrot o *dziwnym skutku niestałości ludzkiej* oznacza użycie uniwersalnego klucza niezmiennej natury człowieka, przy czym *dziwne*, nietypowe jest to, że ta zwykła *niestałość* objawiła siłę większą niż więzy krwi i tradycji.

Sprowadzanie przyczyn konfliktów wewnętrznych do godnej potępienia uzurpacji poddanych wobec władcy oznaczało, że Lelewel nie brał pod uwagę ewentualności, iż mogły być one efektem kryzysu dotychczasowego ładu, wynikającego z natury procesów rozwoju. Ocenę, że brak zdolności Bolesława Krzywoustego, by *rozmaitemu wdzieraniu się zapobiec* i obronić pełnię prerogatyw księcia przed zakusami możnych, położył podstawy *obalenia samowładztwa*[298], można by uznać za przykład niezrozumienia nieuchronności przemian instytucji państwa, ich zależności od głębokich procesów społecznych. Można by ją też traktować jako wyraz braku świadomości uczonego, że *wolności* nie tylko (nie zawsze) prowadzą do anarchii, *podkopując posłuszeństwo*, ale też (choćby czasami) poszerzając obszar aktywności jednostek, warunkują stworzenie nowych możliwości twórczych i wytwórczych — po prostu postęp cywilizacji. Tyle że przecież o wolności jako warunku koniecznym postępu cywilizacji pisał on wyraźnie w swych tekstach teoretycznych, a trudno przypuszczać, że od tego przekonania odstąpił. Zresztą, gdyby było mu ono obce, musiałoby oznaczać odrzucenie tezy,

[297] Tamże, s. 177–178.
[298] Tamże, s. 111–112.

że zmiana ustroju Polski wczesnopiastowskiej, opartego na bezwzględnej dominacji władzy centralnej, wobec ewolucji rzeczywistości społecznej była konieczna. Tak z pewnością nie sądził, ale też jego wyniesiony z *wieku świateł* horyzont idei nie pozwalał uznać, iż do takich niezbędnych zmian mogły prowadzić nawet dążenia płynące z pobudek egoistycznych i okresowo zagrażające integralności państwa. Kauzalno-mechaniczne wyobrażenia, oparte na kanonach teorii prawa natury, stanowią zaprzeczenie takiej postaci myślenia dialektycznego, które zakłada tego typu uwarunkowania. Ale ukazane niekonsekwencje mogły także wynikać z bardziej praktycznej przyczyny: z trudności, jaką musiało stwarzać dla początkującego dziejopisa zadanie odległe zarówno od refleksji wokół ogólnych zasad filozofii historii, jak też od uprawianych dotychczas drobiazgowych dociekań erudyty. Umiejętności przenoszenia uniwersalnych reguł w przestrzeń, gdzie egzystują konkretne przypadki dziejów narodowych, trzeba się było po prostu nauczyć.

Relatywny charakter pochwał silnej władzy monarchicznej widać w konfrontacji z oceną roli samorządnych i wolnych republik miejskich w średniowieczu[299]. Pozwala ona wnioskować, iż wcześniej Lelewel potępiał uszczuplanie prerogatyw władzy w dużej mierze z przekonania, że służyło to jedynie grupie możnych, których egoistyczne postawy niszczyły podwaliny porządku społecznego. Możnowładztwo, *przez same nadużycia wzrosłe*, przyniosło ogółowi *uciśnione ubóstwo stargany hamulec sprawiedliwości, nieukrócone wieku wojennego zaboje, niespokojne role dla zajazdów, niepewne drogi dla rozbojów* — pisał[300]. Takiej oceny nierządu oligarchicznego nie można jednak uznać za pełne wytłumaczenie pochwały wolnościowego ustroju republik miejskich, kolidującej — jak się może wydawać — z ujawnioną uprzednio obawą przed anarchicznym pierwiastkiem natury ludzkiej. Z pewnością nie ma tu jednak sprzeczności; jeśli uczony konstatował, że w poprzednim okresie dziejów Europy walki wewnętrzne wynikały *z nadużycia i ciemnoty*[301], oznacza to, iż autokratyczną władzę uważał za niezbędny środek utrzymania ładu wtedy, gdy poziom oświaty nie pozwalał, by świadomie współtworzyli go obywatele. Przy okazji warto zauważyć, że za przyczynę konfliktów podał *nadużycia i ciemnotę*, ale nie sprzeczności interesów grupowych — ten wymiar rzeczywistości dziejowej z trudem znajdował dostęp do myśli Lelewela.

Nieobecność tego wymiaru jest widoczna także w próbach przedstawienia uniwersalnego kontekstu dziejów Polski. U schyłku średniowiecza — twierdził uczony — zachodziły zmiany prowadzące do autokracji, ku możliwości koncen-

---

[299] Tamże, s. 168–169. Oczywiście uczony szedł tu za oceną upowszechnioną od czasu *Essai sur le moeurs* Woltera. Zob. M.H. Serejski, *Koncepcja historii...*, s. 58, 22.

[300] J. Lelewel, *Historia polska...*, s. 192. W przytaczanych tu ocenach *możnowładztwa* i *samowładztwa* widoczny jest wpływ Staszica, por. A. Walicki, *Idea narodu...*, s. 61–66.

[301] J. Lelewel, *Historia polska...*, s. 113.

tracji działań państwa dzięki centralizacji władzy, co oznaczało wielki wzrost sprawności działań politycznych i wojskowych. Jednak opis sytuacji historycznej we Francji, w której widział genezę nowożytnego absolutyzmu, oscyluje między ogólnikowym odwołaniem do prawideł uniwersalnych a dywagacjami o usposobieniu i czynach królów: Karola VII, który „wynalazł" stałą armię oraz Ludwika XI, *mającego wszystkie przymioty skrzętnego tyrana*. Absolutyzm okazał się konsekwencją *nieszczęść i nędzy, najskuteczniej ludy do niewoli usposabiających*[302] oraz umiejętności i determinacji jednostki na tronie w dążeniu do wykorzystania tej sposobności. Nie zostały zaś dostrzeżone różnice interesów i rywalizacja między grupami społecznymi; *okoliczności w te czasy stan wszystkich państw w Europie odmieniające* jawią się jako nieokreślona, abstrakcyjna potęga, paraliżująca ogół i oddająca go na pastwę tyranów[303].

Nie sugeruję tu, że w tych spostrzeżeniach nie ma żadnych racji, chcę jedynie podkreślić, że brak tam zrozumienia konkretnych, zróżnicowanych uwarunkowań zachodzących przemian. Stwarza to nieodparte wrażenie, że porządek powstały po feudalnej anarchii nie potrzebował żadnego budulca społecznego i był jedynie instytucjonalizacją nagiej siły, której mechanizm udało się uruchomić odpowiednio predysponowanym władcom Francji czy Hiszpanii. Europejski zasięg takich tendencji miały wyjaśniać schematyczne koncepty powszechnego „usposobienia przez nieszczęścia" oraz „naśladownictwa". Przykładem są uwagi o Karolu VIII, który *ujrzał się być panem wielowładnym* i nie natrafiając na większy opór wobec tego statusu, podejmował awanturnicze wyprawy w oparciu o stałą armię, *dotknąwszy całą Europę przymuszał ją do naśladowania Francji*[304]. Pomieszczenie tych refleksji w książce traktującej o dziejach Polski uzasadnia jedynie chyba intencja stworzenia kontrastowego tła, bowiem o żadnych uchwytnych ich związkach z zachodnią Europą nie ma mowy. Różne były kierunki zachodzących zmian, gdyż Polska, inaczej niż zachód kontynentu, nie przechodziła tych *nieszczęść i nędzy*, lecz *prócz przemijających nieładów wewnętrznych, nie nadto burzliwych, więcej od półtorasta lat w pomyślności trwała*[305]. Z przekonaniem o kształtowaniu się w obu kręgach zupełnie różnych rozwiązań ustrojowych, trudno pogodzić stwierdzenie, że w XV wieku *śpieszył nareszcie mieszkaniec Polski, mianowicie szlachcic, przypatrywać się innym narodom, co się u nich działo i stamtąd co wyciągnął, to obrócił na utrwalenie i na rozszerzenie swobód swoich*[306]. Próżno też szukać w książce informacji, które objaśniałyby to spostrzeżenie, pokazując, co obywatele konstytuującej się demokratycznej Rzeczypospolitej zaczerpnęli ze wzorów zachodniej Europy, wchodzącej w fazę absolutyzmu.

[302] Tamże, s. 292, 296.
[303] Tamże, s. 292–296.
[304] Tamże, s. 292–293.
[305] Tamże, s. 296.
[306] Tamże.

W literaturze przedmiotu często cytuje się opinię Lelewela o syntezie Naruszewicza, która *lubo nosi tytuł Historii narodu polskiego, jest wszelako historią państwa polskiego i królów jego, jego polityki, zajść i stosunków z mocarstwami okolicznymi oraz spraw monarchów i książąt, ich familii, wojen i traktatów*. Ta pejoratywna ocena oddaje ówczesną świadomość teoretyczną profesora z Wilna, ale — jak pokazuje przedstawiony materiał — nie znaczy to, iż jego własna wcześniejsza praktyka dziejopisarska była wolna od podobnych ograniczeń. Osąd, iż cechę refleksji historycznej poprzednika stanowią *jedynie w polityce wytknięte przyczyny i wszystkiego sprężyny, z niej wywodzone skutki; jedynie z osób pojedynczych wynikające ruchy*, równie dobrze można odnieść do jego własnego dzieła. Co więcej, trudno sobie wyobrazić, by Lelewel z perspektywy kilku lat od *napisania Historii polskiej do końca panowania Stefana Batorego* sam nie był świadomy właśnie takich jej wad. Wszak już w pochodzącym z 1822 roku *Ocaleniu Polski za króla Łokietka* widać wręcz przechylenie pojmowania sił sprawczych w kierunku czynnika masowego — prawodawczą działalność ostatniego z Piastów zamykał w formule: *co przodkowie przyjęli i uchwalili, to wyjaśniał*[307]. Z tej perspektywy widać jaśniej, dlaczego — jak już wspomniano — mógł być w stosunku do swego dzieła na tyle krytyczny, że zrezygnował z jego wydania[308]. Wolno przypuszczać, że skoro uznał za lepsze rozwiązanie angażować się w przeróbki archaicznego dziełka pijara Teodora Wagi, to przyznawał w ten sposób, iż nie jest w stanie tak poprawić własnego, by uzyskać satysfakcjonujący go efekt. Rozumował być może w ten sposób, że kolejne wersje przeróbki, które uproszczony, *personalno-pragmatyczny* charakter pierwowzoru przecież zachowały, zabezpieczały go poniekąd przed krytyką, na którą zawsze był niesłychanie uwrażliwiony — zawsze mógłby się przecież usprawiedliwiać skrępowaniem przez materiał wyjściowy.

Nie można także uznać, by późniejsze jego dzieła z okresu akademickiego, dotyczące historii powszechnej — *Dzieje starożytne* czy *Wykład dziejów powszechnych* — oznaczały istotne zbliżenie się do ideałów *historii filozoficznej*. Także tu autor był bardzo daleki od szerszego ujęcia uwarunkowań dynamiki dziejów (by już pominąć konfrontację z utopią *związkowego rozwikłania wszelkich okoliczno-*

[307] J. Lelewel, *Ocalenie Polski za króla Łokietka*, w: *Polska wieków średnich*, t. IV, Poznań 1851, s. 254. Cytuję przykład konkretnej oceny; na poziomie ogólnych deklaracji dystans wobec ujęcia *personalno-pragmatycznego* można zauważyć już wcześniej (por. np. *Jakim ma być historyk* z 1818, *Dzieła*, t. II, s. 548).

[308] Prot Lelewel przypuszczał, iż brat nie wydał dzieła, gdyż najpierw powstrzymał go krytyczny sąd Woronicza, później zaś sam był jej *zanadto surowym sędzią* (za Z. Kolankowski, *Wstęp* do: J. Lelewel, *Historia polska*..., s. 10). Trzeba tu zauważyć, że początkowo Lelewel chciał napisać dalszy ciąg i jeszcze w 1818 r. zapowiadał wydanie dzieła w ciągu dwóch lat (J. Lelewel, *Listy do rodzeństwa*..., s. 319). Wydaje się, że nie udało się to głównie z powodu nadmiaru obowiązków po objęciu katedry w Wilnie, zaś później musiała zapewne włączyć się krytyczna ocena coraz bardziej dojrzałego autora w stosunku do wczesnego tworu.

ści). Patrzył na nie z tej samej perspektywy *osobowego pragmatyzmu* — podobną rolę jak władcy piastowscy pełnili Likurg, *prawodawca i urządziciel narodu swego*, czy Perykles, *sprawca wszystkiej wielkości Aten*. Stanowisko to wyraził krańcowo, gdy pisał, że ład społeczny w Attyce stworzył przybysz z Egiptu, Kekrops, który *Attyków skłonił do zgromadzenia się w wioski, ustanowił w nich sąd, żeby w areopagu, a nie wzajemnej zemście sprawiedliwości szukali, skłonił do porządnych małżeństw, a najwyższemu bóstwu Zeusowi znamienitszą cześć urządził*[309]. Lelewela nie należy podejrzewać, rzecz jasna, że swej teoretycznej wizji nie traktował serio, trzeba zatem uznać, że doświadczał poważnych trudności w swych próbach przedzierzgnięcia się w *filozoficznego* historyka.

Chodzi tu nie tylko o trudności wynikające z ograniczeń jego indywidualnych możliwości, był to głównie problem natury obiektywnej. Część postulatów *historii filozoficznej* nosiła piętno utopijnego maksymalizmu ery idolatrii rozumu, inne mogły być sensownie podjęte dopiero na bazie sumy osiągnięć badawczych legionu uczonych. Aura zadufanego w sobie *wieku świateł* generowała oczywiście próby „odkrywania" prawidłowości dziejowych, które ułatwiało czy nawet warunkowało to, że nie krępował ich ani szerszy zasób wiedzy o faktach, ani większy stopień zrozumienia złożoności spraw ludzkich. Lelewel na ogół dystansował się rozważnie od pośpiesznego, spekulatywnego wtłaczania historii w geometryczne schematy. Natomiast do poziomu tych, których dokonania pozwalały wierzyć w stopniową realizację kanonu *historii filozoficznej*, zbliżyć się jeszcze nie mógł. Poważne i systematyczne badania dziejów Polski w czasach jego młodości były jeszcze przecież na początku drogi. On sam był zresztą także dopiero w początkowej fazie zdobywania doświadczeń i umiejętności historyka.

Mimo krytycznego stosunku do *Historii polskiej* Lelewel twierdził u schyłku życia, że już w tym dziele zawarł fundamentalną przesłankę późniejszej syntezy. Intencją jego miało być bowiem *wydobyć własny narodowy żywioł, odróżniając go od cudzoziemskiego*[310]. Deklarację tę przyjmowano *cum bona fide*, a w każdym razie nie poddano weryfikacji, toteż stała się ona pozornym argumentem na rzecz tezy o zasadniczej niezmienności poglądów uczonego na przestrzeni całej jego dziejopisarskiej aktywności. Odnosi się wrażenie, że jego pierwsza synteza dziejów narodowych została zignorowana jako problem badawczy[311], gdyż wobec wyrażonych tam przekonań teza owa nie mogłaby się ostać. Wbrew deklaracjom samego zainteresowanego trudno bowiem znaleźć tam uzasadnienie twierdzeń, że usiłował on rozpatrywać dzieje Polski z perspektywy ich specyfiki. Taki

---

[309] J. Lelewel, *Wykład dziejów powszechnych...*, s. 142, 158; tenże, *Dzieje starożytne*, s. 59. O podobnej roli królów-prawodawców w Grecji II tysiąclecia p.n.e. zob. tenże, *Dzieje starożytne* s. 62–63.

[310] Tenże, *Przygody...*, s. 51.

[311] Cytowany *Wstęp* Z. Kolankowskiego do *Historii polskiej* w zbiorowym wydaniu *Dzieł* Lelewela nie zawiera próby wpisania tej pracy w ewolucję poglądów autora i na brak właśnie takich prób tutaj wskazuję.

punkt widzenia byłby przy tym — co wynika jednoznacznie z przedstawionych refleksji — całkowicie sprzeczny z poglądami, które równolegle głosił w swych pracach teoretycznych. W *Historii polskiej* nie sposób doszukać się idei odrębności ustroju politycznego i modelu społecznego, wyrażanej później w koncepcji *gminowładczej*. Znajdą się natomiast przykłady akcentowania wpływów zewnętrznych na dokonujące się zmiany, które autor oceniał pozytywnie, bez upatrywania — jak to będzie później — odstępstwa od *przyrodzonych* wartości. Jednym z nich jest ocena, iż wzory obce, pochodzący z Zachodu impuls *do zaprowadzenia podobnych urządzeń*, powodowały przeobrażenia u schyłku epoki rozbicia dzielnicowego. Co więcej, czytamy tam o Polsce *zawsze chętnie naśladującej*, co przecież wręcz podważa ideę swoistego modelu rozwojowego. A nie jest to wypowiedź, która pojawiła się incydentalnie: czytamy także o *skłonnościach przyrodzonych* narodu, które *zwykle go wiodły do łatwego obcych przykładów naśladowania*[312]. Uznać, że teza o tego typu *skłonnościach przyrodzonych* była wyrazem koncepcji oryginalności rozwoju, znaczyłoby przyjąć jej wymiar paradoksalny: swoistość dziejów Polski polegałaby na permanentnym przejmowaniu obcych wzorów, a więc na braku trwałych wartości, co byłoby sprzeczne z istotą tej koncepcji. Idea indywidualności narodu wymagała uporania się z upowszechnioną od dawna opinią o polskiej skłonności do naśladowania. Toteż niebawem Niemcewicz w *Uwagach nad upadkiem i charakterem narodu polskiego* będzie przekonywał o niesłuszności mniemania, że *letkość i giętkość nasza, łatwość w przejmowaniu i naśladowaniu* [...] *uczyniły nas ludem raczej naśladowczym, niż noszącym oddzielną od innych, narodową cechę*[313].

W 1813 r. Lelewel nie konstatował w dziejach ojczyzny tych wartości i instytucji, które w jego pracach późniejszych miały dowodzić ich oryginalności. Nie stwierdził jeszcze np. braku feudalizmu w krajach słowiańskich; pisał, że *bezprawia i nadużycia feudalności dojęły świat cały*, a w dalszym ciągu wywodu włączył w zakres tego zjawiska także Polskę[314]. Kryterium oceny stanowiła dla niego wtedy nie wierność odwiecznej istocie *ducha narodu*, a stopień zaawansowania cywilizacyjnego, które prowadziło do przekształcenia pierwotnego porządku. Czas podziałów dzielnicowych to *wieki grubej jeszcze ciemnoty i fanatyzmu, gdzie nie było żadnych pewnych zasad w czynnościach ludzkich, nie było dobrych obyczajów*[315]. Także w tekście o kilka lat późniejszym, dotyczącym epoki wczesnopiastowskiej, nie ma jeszcze ani stwierdzenia odrębności ówczesnej Polski w tym zakresie, ani też idei specyfiki rozwojowej w ogóle. Jest przy tym niezwykle znamienne, że Lelewel, wydając ten tekst w 1847 r., dodał oceny zgodne ze swą późniejszą doktryną *gminowładczą*. Fragment z 1819 r., który można odczytać

[312] J. Lelewel, *Historia polska...*, s. 169; 116. O swoistym imperatywie naśladowania obcych wzorów przez szlachtę zob. tamże, s. 428.

[313] J.U. Niemcewicz, *Śpiewy historyczne*, Warszawa 1816, s. 433.

[314] J. Lelewel, *Historia polska...*, s. 168–169.

[315] Tamże, s. 165.

jako opinię, że stosunki feudalne istniały w Słowiańszczyźnie jeszcze przed chrystianizacją, został po 30 latach przekształcony tak, by można było go rozumieć jako uwagę, że z terenu Niemiec jedynie docierały tego typu wzory[316]. Również dopiero w efekcie późniejszych poprawek pojawiła się teza o odrębnym *żywiole narodowym*[317] oraz wywód, w którym wpływy chrześcijańskie i feudalne przyoblekły kostium zła, zaś ich inwazja, niszcząc oryginalne wyobrażenia i wartości, usuwała *przyrodzoną* podstawę dziejów ojczystych[318]. Przekonanie, że dzieje te były oparte na zupełnie innym modelu niż zachodni, a ich odrębność była możliwa do utrzymania pod warunkiem odcięcia się od wpływu zewnętrznego, w 1819 r. było Lelewelowi jeszcze obce.

Daleka od późniejszego *gminowładczego* doktrynerstwa jest także przeróbka dzieła Teodora Wagi z 1824 r., choć termin *gminnowładztwo szlacheckie* już się tam pojawił. Uczony jednak nie odnalazł jeszcze w czasach najdawniejszych *gminowładczych* instytucji, które — tak jak później — stanowiłyby swoistą summę pierwotnych wartości i niepodważalną dyrektywę dziejów narodu zarazem. Uwaga o *wzrastającym i różnie ale statecznie utrzymującym się szlacheckim nieładzie*[319] wskazuje zaś, że stosunek badacza do tej formy życia społecznego w epoce nowożytnej nie był wcale bezkrytyczny. Ponadto nic nie wskazuje, by — jak to będzie potem — przypisywał obcym, destrukcyjnym siłom odpowiedzialność za taki stan rzeczy. Dopiero w wydaniu poznańskim z 1857 roku dodany został do tego dzieła obszerny fragment, który oznaczał wpisanie w nie ideologii historycznej uczonego z późnego okresu, z wiodącą tezą o pierwotnym słowiańskim życiu we *wspólnocie*, rządzącej się *gminowładnie* i nieznającej indywidualnej własności. Zostały tam również wprowadzone uwagi o słowiańskiej czci *jedynego boga* i przewrotnym wpływie chrześcijaństwa, które głosiło zasadę podległości cesarstwu i sankcjonowało wprowadzanie nowego, opartego na nierówności porządku społecznego kosztem *potłumienia żywiołu gminnego*[320]. Warto także dodać, że wydawca — zapewne nie bez wiedzy autora — starał się ukryć zakres i charakter dokonanych zmian[321], co ewidentnie miało stworzyć wrażenie dużo wcześniejszej genealogii ówczesnych poglądów Lelewela na dzieje Polski.

---

[316] J. Lelewel, *O związkach z Niemcami królów polskich i tytule ich królewskim*, w: *Polska wieków średnich*, t. II, Poznań 1847, s. 8; por. z tekstem oryginału w: *Pamiętnik Naukowy służący za c.d. Ćwiczeń Naukowych, Oddział Literatury*, Warszawa 1819, s. 42.

[317] J. Lelewel, *O związkach z Niemcami...*, s. 112.

[318] Tamże, s. 12.

[319] J. Lelewel, *Teodora Wagi historia królów i książąt polskich*, Wilno 1824, s. 69–70.

[320] Tamże, s. 69–79. Konieczność podparcia stworzonej dawniej konstrukcji przez zbudowany później ideologiczny filar pokazuje najlepiej, w jakim stopniu nieporozumieniem jest opinia, że już w przeróbce Wagi *historyk tworzył republikańską syntezę dziejów Polski* (A.F. Grabski, *Zarys historii historiografii polskiej*, Poznań 2000, s. 118).

[321] Informacja podana na stronie tytułowej sugerowała, że książka nie zawiera zmian w stosunku do wileńskiej edycji z 1824 r., a w nocie *Od wydawcy* napisano jednoznacznie: *wydajemy tę historię tak jak się ostatecznie w roku 1824 przepracowaną ukazała*. Dopiero w dalszym ciągu pojawiła się

* * *

Przedstawiony ideał umiarkowanej monarchii Lelewel łączył w okresie swej kariery akademickiej z przykładną postawą lojalnego poddanego aktualnie panującego władcy. Nic nie wskazuje na to, by próbował sprzeciwiać się porządkowi północnego imperium, czy to otwarcie, czy w jakiejś zawoalowanej formie. Nie ma podstaw, by w ten sposób interpretować jego potępianie tyranii w historii — liczne przykłady uległości wobec reżimu nie pozwalają sądzić, by stała za tym intencja zwrócenia uwagi na działania tu i teraz panującego despoty. Bo też Aleksandra I bynajmniej tak nie traktował, i to nie tylko wtedy, gdy jako student bolał nad jego upokorzeniem przez Napoleona. O tym, że także jako dojrzały uczony nie sądził, by rosyjski model ustrojowy zasługiwał na wyraźną dezaprobatę, świadczą jego opinie o *Historii państwa rosyjskiego* Mikołaja Karamzina. W Rosji ocena tego dzieła urzędowego historyka imperium była wtedy wyrazem stosunku do panującego porządku; jego radykalną krytykę podjął np. w 1818 r. późniejszy dekabrysta, Nikita M. Murawiew. Tadeusz Bułharyn, tłumacz i wydawca *Porównania Karamzina z Naruszewiczem* w petersburskim piśmie *Siewiernyj Archiw*, liczył, że tą rozprawą Lelewel dołączy do grona zdecydowanych krytyków i usilnie go do tego zachęcał, powołując się na oczekiwania liberalnej grupy w sferach bliskich tronu i nęcąc możliwością zdobycia jej poparcia (obok zyskania rozgłosu w Rosji)[322]. Nie można wykluczyć, że perspektywa włączenia się w jakieś gry na szczytach władzy powstrzymywała raczej uczonego przed mocniejszym zaangażowaniem się, w każdym razie, mimo ciągłych nalegań redaktora, przedłużał pracę nad drukowaną w odcinkach recenzją. Ostatecznie nie dał się nakłonić do zasadniczej krytyki, w liście do ojca tłumaczył, że nie pragnie, by *wielkiemu pisarzowi Rosji przykrym się stawać miał*[323].

Mogłoby się wydawać, że tak różnice ideowe, jak też odmienne poglądy w kwestii sposobu uprawiania historii (Karamzin dezawuował *historię filozoficzną*, preferując *wzruszające i barwne opisywanie zdarzeń*[324]) winny skłonić profesora z Wilna do ostrej polemiki. Jego sądy o dziejopisie imperium były jednak na ogół pochlebne, a krytyczne uwagi formułował bardzo oględnie. Trudno jednak zgodzić

wzmianka, że *do wstępu dołożono ustęp* oraz *kilka objaśniawczych not* [sic], która w przytoczonym kontekście nie pozwala się domyślać, że dodane do *wstępu* 10 stron tekstu tworzy diametralnie inny niż w 1824 r. obraz dziejów najdawniejszych (J. Lelewel, *Teodora Wagi historia królów i książąt polskich*, Poznań 1857, s. V).

322 *Listy Tadeusza Bułharyna do Joachima Lelewela*, Biblioteka Warszawska, 1877, t. I, s. 223–228.

323 J. Lelewel, *Listy do rodzeństwa...*, s. 386; B.S. Popkov, *Polskij uczienyj i revolucyjonier Joachim Lelewel. Russkaja problematika i kontakty*, Moskwa 1974, s. 24–26. Warto dodać, że w tym czasie w Polsce Wawrzyniec Surowiecki zarzucał Karamzinowi bez ogródek, choć ogólnikowo, fałszywe, wynikające ze stronniczości oceny *narodów słowiańskich* (*Śledzenie początków narodów słowiańskich*, Warszawa 1824, s. 173).

324 Komentarz N. Assorodobraj do: J. Lelewel, *Porównanie Karamzina z Naruszewiczem*, *Dzieła*, t. II, s. 692–694.

się z opinią, że *ograniczył spór do niezbyt ważnych szczegółów*, skoro kwestionował tak istotne tezy, jak ocena roli Normanów w początkach państwa[325]. W tym miejscu ważne jest zwłaszcza, że uczony bynajmniej nie zdystansował się wobec apologii autokracji dokonanej przez *wielkiego pisarza Rosji*, wobec konstytutywnej tezy jego dzieła, głoszącej, że *samodzierżawie stworzyło i wskrzesiło Rosję*[326]. Murawiew swą polemikę oparł na podważeniu jego *credo* politycznego, ujętego w haśle *Historia narodu należy do cara*, replikując, że *historia należy do narodów*. Takich zastrzeżeń nie podnosił Lelewel[327], co więcej nie wahał się napisać, że Karamzin *szykuje całość pod świetnymi jedynowładztwa kolorami*[328]. Wolno uznać, że opinia ta wyrażała aprobatę nie tylko dla kunsztu pisarskiego autora, ale także dla pozytywnej oceny jedynowładczej przeszłości Rosji. W każdym razie takich słów z pewnością nie wygłasza ktoś, kto odrzuca apologię tej formy rządów, ale nie mogąc tego otwarcie uczynić, usiłuje przynajmniej zachować dystans.

O tym, że uczony nie był skłonny zgłaszać istotnych zastrzeżeń do despotycznego porządku imperium, świadczy także uwaga, iż Karamzin i Naruszewicz *są synami państw i monarchii, tylko niejednostajnego rządu*[329]. Za taką formułą kryje się ewidentny zamiar minimalizowania diametralnych różnic między dawną Polską a Rosją. Trudno wręcz pojąć, iż powierzchowny element — monarchiczną tytulaturę — Lelewel mógł traktować jako podstawę podobieństwa, a różnice między rzeczywistością demokracji stanowej i państwa autokratycznego uznać za mniej istotne. Kierował nim zapewne zamiar politycznej perswazji: przeświadczony o możliwości stopniowej ewolucji ustroju Rosji, próbował być może przekonać elity rządzące imperium (do których przecież tekst był kierowany), że autokratyczne doświadczenia historii nie tworzą nieprzekraczalnych barier dla bardziej liberalnych rozwiązań. Ale być może takie negowanie istnienia przepaści między tradycją państwową obu narodów miało zarazem wyrażać przekonanie, że w tej sferze nie ma przeszkód w procesie przeobrażania Polaków w lojalnych podda-

---

[325] B. Suchodolski, *Rola Towarzystwa Warszawskiego Przyjaciół Nauk w rozwoju kultury*, Warszawa 1951, s. 86; por. B. Galster, *O lelewelowskiej krytyce „Historii" Karamzina*, „Kwartalnik Instytutu Polsko-Radzieckiego", 1954, z. 3, s. 134, 138.

[326] *Istoriografia nowogo wriemieni stran Jewropy i Amieriki*, red. W.G. Weber, I.S. Gałkin i in., Moskwa 1967, s. 161.

[327] B. Galster, *O lelewelowskiej krytyce „Historii" Karamzina*, „Kwartalnik Instytutu Polsko-Radzieckiego", 1954, z. 3, s. 129. Bardzo podobnie wypowiadał się inny przedstawiciel tego kręgu, N.I. Turgieniew: *Historia narodu należy do narodu — i do nikogo ponadto. Śmieszne jest obdarowanie nią cara* (cyt. za: *Istoriografia nowogo wriemieni*...., s. 162). Zasadniczej różnicy między tymi ocenami a stanowiskiem Lelewela nie potrafiła dostrzec N. Assorodobraj, uznając, że *Porównanie Karamzina z Naruszewiczem* zbliżało autora *jako historyka i ideologa do radykalnej młodzieży rosyjskiej* (J. Lelewel, *Dzieła*, t. II, s. 694–695).

[328] J. Lelewel, *Porównanie Karamzina z Naruszewiczem*, *Dzieła*, t. II, s. 616. Pełne uznanie Lelewela dla ujęcia dziejów Rosji z perspektywy autokraty nie przeszkodziło N. Assorodobraj nazwanie recenzji *manifestem pasowania narodu na bohatera historii* [sic], N. Assorodobraj, *Kształtowanie się założeń*..., s. 114–115.

[329] J. Lelewel, *Porównanie Karamzina z Naruszewiczem*, *Dzieła*, t. II, s. 617.

nych cara. Takie odczytanie nie musiałoby wykluczać trafności interpretacji intencji historyka przedstawionej w poprzednim zdaniu, ale rzecz jasna nadawałoby całości wydźwięk zasadniczo odmienny. Nie oznacza to w każdym razie, że Lelewel porzucał ideał światłej, opartej na prawie monarchii; raczej ujawniał gotowość do ryzykownego kompromisu z realnym porządkiem rządzonego absolutystycznie imperium w nadziei stopniowego urzeczywistnienia ideału w przyszłości.

Ale z perspektywy historyka historiografii bodaj ważniejsza jest jeszcze inna, wypływająca z tych uwag, konkluzja. Jeśli u podstaw cytowanego tekstu (jak też całej postawy Lelewela w okresie uniwersyteckim) stała wiara w możliwość szybkich i względnie trwałych liberalnych przekształceń w Rosji, mimo że przemawiała przeciw niej odwieczna tradycja ustrojowa, a za — jedynie poglądy (czy może wręcz kaprysy aktualnego monarchy), to jest to dowodem, iż uczony był daleki od uznawania realnie istniejących usposobień, wyobrażeń, nawyków, przesądów — całego obszaru duchowej specyfiki danej społeczności — za istotny czynnik historii. Powszechne, utrwalone przez wiekową praktykę (czy też generowane przez nią) nawyki poddanych autokraty, ich wyobrażenia o statusie władcy, o własnym miejscu w machinie despotycznego państwa, najwyraźniej nie zostały uznane za barierę, która musi co najmniej ograniczać tempo i zakres oczekiwanego procesu przemian. To jeszcze jedno świadectwo, ile sposób myślenia *wieku świateł* bliższy był dziejopisowi z Wilna niż wyobrażenia romantyczne z centralną kategorią *ducha narodu*.

Natomiast dla dopełnienia obrazu jego postawy politycznej ważne jest jeszcze to, że nie tylko eksponował istnienie istotnych wzajemnych związków między trzonem imperium a jego polskim członem, ale też ewidentnie prezentował się jako zwolennik ich umacniania. Głosząc *wspólność jednego szczepu dialektów* [sic], *którym pisali* [Karamzin i Naruszewicz] *i narodów, których synami byli*[330], pozostawał w zgodzie ze strategią władz rosyjskich, które wspierały to wszystko, co minimalizowało różnice tradycji politycznej, języka i narodowości. W tym kontekście warto zauważyć dużą wyrozumiałość wobec traktowania przez Karamzina dziejów Litwy jako części dziejów rosyjskich[331]. Z tej perspektywy widać, że tekst mógł zapewnić uczonemu z Wilna zaliczenie egzaminu lojalności, którego zresztą wtedy w takim zakresie nikt od niego jeszcze nie wymagał. I który — poniekąd paradoksalnie — okaże się być niewiele wart dla jego kariery, gdy niebawem dokona się zmiana strategii imperium wobec Polski.

Nie zamierzam w ten sposób sugerować, że uczony wykazał koniunkturalną nadgorliwość w wypełnianiu oczekiwań reżimu; sądzę, że pisał zgodnie ze swymi przekonaniami, a te były w dużym stopniu odbiciem ówczesnych fascynacji

---

[330] Tamże, s. 605.

[331] Lelewel eufemistycznie sugerował, że ujęcie dziejów Litwy w unii z Polską było *tu i owdzie* stronnicze, ale uznawał to za efekt *zacnych narodowych uniesień* Karamzina i równie eufemistycznie napominał, że *nawet za najpiękniejsze uczucia swoje historyk odpowiadać musi* (tamże, s. 624).

ideą jedności słowiańskiej. Jak pisała Zofia Klarnerówna, *tonem dominującym pierwszych słowianofilskich systemów*, które powstawały w epoce Królestwa Kongresowego, była *zupełna solidarność Polski i Słowiańszczyzny z Rosją*[332]. Bynajmniej nie od razu zaznaczyła się wyraźniej tendencja, by perspektywę związku z Rosją na gruncie jedności słowiańskiej uznawać za zagrożenie dla narodowości polskiej. Idea ta była jednak od początku środkiem perswadowania lojalności wobec obcej władzy, która wspierała *podkreślanie na drodze historycznych rozważań jedności plemiennej Polski z Rosją*, by *przytłumić świadomość własnej narodowej odrębności* Polaków[333]. Tak więc myśl słowianofilska, nadająca ton wczesnej fazie rozwoju *idei narodowości* w Polsce[334], musiała tę funkcję w politycznej rzeczywistości lat dwudziestych stopniowo utracić. Jak pisał Andrzej Zieliński, *słowianofilstwo zbyt wyraźnie trąciło nie tylko urzędowym lojalizmem, ale zarazem przez swoje nastawienie z reguły prorosyjskie, niechętnie było widziane przez zwolenników odrębności narodowej*[335]. Nie znaczy to, że prorosyjska postawa Lelewela w tym czasie należała do wyjątków: mimo że postępujące zaostrzenie polityki imperium w Królestwie i na „ziemiach zabranych" winno, jak może się dziś wydawać, pozbawiać złudzeń, wiara w rozpoczęcie nowej epoki w dziejach Polski i Słowiańszczyzny nie wygasała łatwo. Trwałość tych oczekiwań ilustruje wygłoszona niemal w przededniu powstania listopadowego mowa Niemcewicza, nadająca wojnie rosyjsko-tureckiej wymiar walki w obronie wiary i cywilizacji i wyrażająca przekonanie, że po zawarciu pokoju *monarcha słowiański utworzy państwom swoim i narodom niewyczerpane błogiego bytu i szczęśliwości źródła*[336].

Rozrost różnorakich związków polsko-rosyjskich, politycznych, kulturowych czy osobowych nie budził więc wtedy obaw. Rzekome poczucie zagrożenia z tym związanego miało potem usprawiedliwiać wywołanie powstania listopadowego; jest to jednak raczej rzutowany wstecz koncept, który upowszechnił się później. Jeśliby wszakże zgodzić się, iż był on już wtedy wśród polskich elit szerzej reprezentowany, to w żadnym razie — mówiąc eufemistycznie — Lelewel nie należał do jego prekursorów. Stawiając bez zastrzeżeń na wszechstronny związek Polski z Rosją bądź to nie dostrzegał owego zagrożenia, bądź też po prostu dbał o swoje interesy bez oglądania się na nie. Paradoksem wskazującym na nie lada mistyfikację jest fakt, że ci, których nie zadawalało okrojone i pozbawione suwerenności, ale niepodległe państwo (jak określił Królestwo Kongresowe Tadeusz Łepkowski), którzy zacieśnianie się wszelakich więzi polsko-rosyjskich mieli nieba-

---

[332] Z. Klarnerówna, *Słowianofilstwo w literaturze polskiej lat 1800 do 1848*, Warszawa 1926, s. 23.

[333] Tamże, s. 136. Ilustruje to dobrze odezwa namiestnika Zajączka z 2.I.1816 r. (tamże, s. 19).

[334] Z. Klarnerówna, *Słowianofilstwo...*, s. 1.

[335] A. Zieliński, *Naród i narodowość...*, s. 57.

[336] Z. Klarnerówna, *Słowianofilstwo...*, s. 17–18. Idea jedności słowiańskiej miała rezonować nawet w okresie powstania, pisze się nawet o *słowianofilstwie powstańczym* (A. Zieliński, *Naród i narodowość...*, s. 64).

wem uznać za niebezpieczeństwo nader aktualne[337], czyli prąca do powstania młodzież, uznała Lelewela za swego patrona.

Dziwne to, tym bardziej że winny przecież docierać do niej jego nauki z tym dążeniem zgoła sprzeczne. W wydaniach *Dziejów potocznych* sprzed powstania uczony przykazywał młodym czytelnikom *szanować władzę, być jej wiernym, słuchać rządowych zaleceń, miłować króla* (nie może tu być oczywiście żadnych wątpliwości w kwestii, którego króla mieli *miłować* i zaleceń jakiego rządu *słuchać*). Toteż nie dziwi, że w edycjach późniejszych, gdy przebywał już na emigracji, słowa te zastąpił dyrektywą: *lubić porządek, postęp i ulepszenia, poświęcać swój osobisty interes dla powszechnego*[338]. Zmiana ta ma swą wymowę, ale prawdziwego smaku, a właściwie niesmaku, dodaje jej kontekst jawnego kłamstwa, w którym się pojawiła. Oto autor oświadczył, że w 1838 r. wznawiał dzieło, nie wprowadzając żadnych zmian ani nie przywracając jego kształtu sprzed ingerencji cenzury, jakim musiał ulec, wydając je w Warszawie; *nawet wyrażeń tych, które na wymaganie cenzury wyrzucić lub odmienić przyszło*. Zarzut jawnego kłamstwa nie dotyczy owych rzekomych ingerencji; być może — choć w to wątpię — takie rzeczywiście były. Ale nie może się też ograniczać jedynie do stwierdzenia uczonego, że tekstu w niczym nie zmienił. Tak samo należy ocenić próbę (a nie była ona jedyną) kreowania siebie na ofiarę urzędowej cenzury w sytuacji, gdy w tych sprawach — o czym dalej — stał akurat po tej drugiej stronie.

Trzymał się on konsekwentnie obranego kursu na karierę w oparciu o pełną lojalność wobec Rosji i nic nie wskazuje na to, by związane z tym powinności traktował jako uciążliwe serwituty. Jako profesor carskiego uniwersytetu nie mógł, rzecz jasna, sabotować obowiązku oddawania czci należnych Najwyższemu Majestatowi i nie należy mu z tego czynić wyrzutu. Warto jednak zaznaczyć, że czynił to wyraźnie bez wewnętrznego przymusu: bez żadnych słów rezerwy, bez skrępowania, zawiadamiał rodzinę o iluminacji na powitanie Aleksandra I (*była dość rzęsista, w moich oknach paliło się 24 lamp uniwersyteckich, po sześć w jednym*[339]). Nie sądzę też, by plamiło go noszenie przypisanego profesorowi uniwersytetu rosyjskiego munduru galowego z trójgraniastym kapeluszem. Fakty te nabierają dopiero znaczenia wobec prób wymazania ich przez uczonego z własnego życiorysu w późniejszym okresie oraz całkowitego przemilczenia przez biografów (jeśli pominąć szczególny przypadek Kormanowej), którzy stworzyli mit uczonego, męczennika polskości i demokracji, w bluzie i czapce robotniczej. Rzetelność badawcza wymaga pokazania go także w owym galowym mundurze i trójgraniastym kapeluszu.

---

[337] T. Łepkowski, *Rozważania o powstaniu listopadowym*, w tegoż: *Rozważania o losach polskich*, Londyn 1987, s. 32–34.

[338] J. Bieniarzówna, *Wstęp* do: J. Lelewel, *Dzieje Polski potocznym sposobem opowiedziane*, w: *Dzieła*, t. VII, s. 27.

[339] J. Lelewel, *Listy do rodzeństwa...*, s. 227 (list z 28.XI.1818).

Nieco uwagi trzeba także poświęcić sprawowaniu przez Lelewela funkcji cenzora, co również jedynie zdawkowo (jeśli w ogóle) pojawia się w traktującej o nim literaturze. Nie sądzę, by samo podjęcie się takich zadań należało uważać za ciemną plamę w jego życiorysie, skoro nie da się zapewne ustalić, czy mógł odmówić i czy starał się taką możliwość wykorzystać. Jeśli nie miał innego wyjścia, jeśli to była cena kontynuacji kariery naukowej, która była nie tylko sprawą osobistą, skoro mogła przynieść pożytek społeczeństwu (wedle niemal jednogłośnego werdyktu historyków przyniosła Polsce ogromne korzyści), to jego decyzji można bronić. Trzeba wtedy zadać pytanie, jak uczony sprawował tę funkcję, czy starał się ograniczać negatywne skutki swych działań. Znalezienie odpowiedzi na nie będzie trudne, nie wolno wszakże udawać, że go nie ma. Milczenie w tej sprawie, jeśli skonfrontować je z rozgłosem, jaki nadano współpracy z cenzurą Maurycego Mochnackiego (który przy tym — choć wtedy był bardzo młody i postawiony w przymusowej sytuacji uwięzienia — rzadko mógł liczyć na uwzględnienie okoliczności łagodzących przez późniejszych historyków), trudno wyjaśnić racjonalnymi powodami. To jeszcze jeden przykład przyznawania osobie Lelewela szczególnego statusu w naszej tradycji. Co więcej, często na milczeniu nie chciano poprzestać, a fantazje o bojach „postępowego" uczonego z *ówczesną cenzurą, kierowaną przez kreatury carskie i szczególnie uczuloną na wszelkie akcenty patriotyczne i nowatorskie idee, podważające istniejący porządek polityczny i społeczny*[340], są w świetle faktów szczególnie żenujące.

Już w 1815 r., zaraz po pierwszym powołaniu go na katedrę w Wilnie, uczonemu oferowano objęcie *sekretariatu cenzury*, wtedy jednak odmówił, choć była to świetna okazja uzyskania dodatkowych dochodów. *Mało roboty, bo i nic* — komunikował ojcu — *dodatek ładny, ale wypadało się w to nie wdawać, a spodziewam się, że to wyjdzie na lepsze*[341]. Wówczas rozumiał zatem dwuznaczność angażowania się w działania cenzury, mimo że miał jedynie prowadzić rejestr korespondencji, a więc nie musiał podejmować żadnych decyzji. Czy oznacza to, że z czasem na tyle wkomponował się w struktury systemu nauki i na tyle ulegał pokusom życiowego konformizmu, że nie chciał się narażać? Czy też może w większym stopniu było to związane z odchodzeniem od względnie liberalnego kursu przez władze, tak że po ponownym przybyciu do Wilna trudniej mu było odmówić włączenia się w pełnienie przynależnych do uniwersytetu funkcji cenzorskich? W każdym razie inaczej niż przed 7 laty, informując rodziców we wrześniu 1822 r. o powierzeniu mu tych obowiązków, nie zdradzał już rozterek zasadniczej natury — był niezadowolony tylko dlatego, że oznaczało to dużo pracy, a mało pieniędzy: *sto rubli rocznych, a co od innych zatrudnień oderwania*. Także potem narzekał na to zajęcie jedynie z powodu nadmiaru obowiązków i straty czasu. Pisał, że *ladaco pisane czytać trzeba*, czy też: *cała cenzorska robota na mnie się wali, koledzy moi*

[340] H. Więckowska, *Joachim Lelewel. Uczony — polityk — człowiek*, s. 18.
[341] J. Lelewel, *Listy do rodzeństwa...*, s. 215 (list z 2.X.1815).

jak mogą uchylają się od zatrudnienia[342]. Długo nie było w jego listach niczego, co pozwalałoby przypuszczać, że miał również obiekcje innego rodzaju i dopuszczał możliwość uznania wykonywanych funkcji za niestosowne czy niegodne.

Dopiero po upływie miesięcy pojawiły się inne wątpliwości, które jednak także nie miały zasadniczego charakteru. *Cenzurowałem Miklaszewskiego Historyą, która ma być w Wilnie przedrukowana i srogo ją traktowałem. Jak to kiedyś Miklaszewski zobaczy?*[343] — pisał. Nie znamy odpowiedzi na to pytanie; w tej rozprawie jest ona jednak mniej ważna niż ustalenie, czego dotyczyły ingerencje Lelewela. Porównanie dzieła Józefa Miklaszewskiego w wersji ocenzurowanej z wcześniejszą o rok edycją warszawską pozwala zauważyć drobne, ale znamienne zmiany, jak we zwrocie *Tatarzy co panowanie Ruskich Xiążąt przygnębili i Ukrainę z Podolem posiedli* pominięcie słów: co *panowanie Ruskich Xiążąt przygnębili*[344]. Najważniejsze było usunięcie ostatniego rozdziału obejmującego czasy Stanisława Augusta (mimo to pozostał podtytuł: *od wzniesienia się monarchii aż do ostatniego upadku i rozbioru kraju*). Usuniętą część należy ocenić jako bardzo udany i wnikliwy obraz tego okresu i uznać jego niebagatelne walory dla wychowania w duchu patriotycznym. (Zgoda na wcześniejszą pełną edycję w Warszawie, nawet jeśli wziąć pod uwagę fakt, że nastąpiła przed zaostrzeniem kursu, dowodzi zaniedbań tamtejszej cenzury, bo raczej nie jej liberalnych zasad.) Autor pisał otwarcie o podstępnych intrygach Rosji i Prus w sprawie dysydentów, popieranej w celu *zaburzenia Polski i utrzymania wpływu*, o *szlachetnej odwadze* posłów oponujących przeciw rozbiorowi, potępił Targowiczan, którzy dali carowej pretekst do interwencji jako *niegodnych wspomnienia ludzi* i nazwał interwencję przeciw Konstytucji 3 Maja *zdradziecko uknowanym na Polskę zamachem*. Bardzo pochlebnie ocenił postawę narodu po I rozbiorze, zwieńczoną dziełem sejmu czteroletniego: *nigdy naród polski nie okazał tyle patriotyzmu, roztropności i energii, jak w tej chwili poprzedzającej niestety! jego upadek. Epoka ta będzie wiecznym pomnikiem sławy jego*[345].

Przypadek tej książki nie upoważnia jeszcze do wniosku, iż Lelewel wykonał zadanie cenzora szczególnie gorliwie, mimo że pozornie obracają się przeciw

---

[342] Tamże, s. 371, 381, 385, 390, 399 (listy odpowiednio z 19.IX.1922, 13.XII.1922, 17.I.1823, 21.II.1823, 5.VI.1823).

[343] Tamże, s. 400 (list z 5.VI.1823). Warto przy okazji odnotować niezrozumiałe zdziwienie Janiny Bieniarzówny, że wśród szeregu omawianych przez Lelewela w tamtym okresie popularnych zarysów dziejów Polski nie znalazł się podręcznik Miklaszewskiego (*Wstęp* do: J. Lelewel, *Dzieła*, t. VII, s. 14). Cenzor publikujący recenzję ocenzurowanej przez siebie książki to byłby ewenement na niespotykaną skalę.

[344] J. Miklaszewski, *Rys historii polskiej*, wyd. II — Warszawa 1822, s. 76; wyd. III — Wilno 1823, s. 49.

[345] Tamże, wyd. II, s. 209, 214, 220, 221, 224. Swoistej wymowy ocenzurowaniu przez Lelewela tej części książki dodaje fakt, że jego własny zarys *Obraz dziejów polskich* nie ukazał się pod koniec lat dwudziestych z powodu braku zgody cenzora na kilkanaście wierszy tekstu, traktujących o schyłkowym okresie Rzeczypospolitej (J. Bieniarzówna, *Wstęp* do: J. Lelewel, *Dzieła*, t. VII, s. 20).

niemu jego własne oceny. Po latach bowiem, gdy fakt, że pełnił tę funkcję, mógł być uznany za mocno kompromitujący, przeciwstawił on cenzurę w Wilnie rzekomo nierównie ostrzejszej warszawskiej, co zapewne było pośrednią próbą usprawiedliwienia swego uczestnictwa w praktykach tej instytucji. Pisał wtedy, że cenzura wileńska stosowała *przepisy ostrożności, które nakazywały cenzorowi czynić autorowi uwagę, a przepuszczać i zostawiać dwuznaczne wyrażenia, gdy autor, dając im dobry wykład przy nich obstawał. W tajemnej, podejrzliwej cenzurze warszawskiej nakazano cenzorom baczyć na wyrażenia się autorów, a domyślając się jakiej aluzji, takowe bez litości wymazywać*[346]. Ocena ta jest być może niepozbawiona racji, ale trzeba zauważyć, że ignoruje ona ewolucję funkcjonowania tej instytucji, co ogromnie upraszcza całą sprawę. Właśnie po objęciu przezeń funkcji w cenzurze, w latach 1822–1823, nastąpiło zdecydowane zaostrzenie jej działania zarówno w Warszawie, jak i w Wilnie[347]. Bez świadomości tej zmiany, w oparciu o jego relację, z której jasno wynika, że niczego z Miklaszewskim nie uzgadniał, należałoby uznać, że postępował apodyktycznie i w sposób bardziej gorliwy niż utarta praktyka. Trzeba tu dodać, że przedstawiając tę ocenę (ani też w innym miejscu autobiografii), uczony o swej roli nie wspomniał ni słowem; toteż było to działanie na użytek własnego sumienia, czy też może raczej obrona wyprzedzająca — na wypadek, gdyby odezwała się czyjaś pamięć.

Innym przykładem działania Lelewela jako cenzora, dobrze znanym historykom literatury (ale nie historykom historiografii), jest postępowanie dotyczące *Grażyny* i *Dziadów* Mickiewicza. Z korespondencji poety z Janem Czeczotem wolno sądzić, że cenzor traktował swe obowiązki bardzo solidnie. Zatwierdzając do druku *Grażynę*, miał zastrzeżenia do określenia *psiarnia krzyżacka* i tłumaczył: *wszakciż to duchowny był zakon*. Ostatecznie ustąpił pod warunkiem zamieszczenia przypisku mającego pokazać, że podobnie określali Niemców już dawniejsi autorzy[348]. Dramatycznie przebiegały zabiegi o jego zgodę na druk *Dziadów* — chodziło tu o stanowiący prolog wiersz *Upiór*, a zwłaszcza o tzw. *strofę pocałunkową*. Młody poeta zgodził się na jej usunięcie, *lubo najpiękniejszej*, gdyż warunki prenumeraty zmuszały go do wydania tomu za wszelką cenę. W innym wypadku — podkreślał — *nie puściłbym tego i tak ułomnego dziecka z wyłupionym okiem*[349]. Lelewel zapewne czuł, że występował wobec swych byłych studentów w zupełnie innej roli niż ta, w której ci chcieli go widzieć, więc usprawiedli-

[346] J. Lelewel, *Przygody...*, s. 71.

[347] N. Gąsiorowska, *Wolność druku w Królestwie Kongresowym 1815–1830*, Warszawa 1916, zwłaszcza s. 141–146, 184–199. Autorka — jak wskazuje tytuł pracy — nie zajmuje się sprawą, na ile te działania były stosowane na obszarze Wileńskiego Okręgu Oświatowego, podaje jednak, że podczas pobytu Aleksandra I w Warszawie w styczniu 1823 r. omawiano sprawę ujednolicenia cenzury Królestwa i Cesarstwa (tamże, s. 184).

[348] M. Dernałowicz, K. Kostenicz, Z. Makowiecka, *Kronika życia i twórczości Mickiewicza, lata 1798–1824*, Warszawa 1957, s. 376, 378, 381–382.

[349] A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. XIV, s. 222; por. także s. 214, 218–219; oraz K. Górski, *Mickiewicz — Lelewel*, Toruń 1986, s. 10.

wiał się przed reprezentującym poetę Czeczotem, powołując się na *okropne nadeszłe z Warszawy prawidła dla cenzury*[350]. Faktycznie, Nowosilcow i Szaniawski w styczniu 1823 r. opracowali dyrektywy zakazujące publikacji tekstów, w których można było znaleźć dążenie do *osłabienia uczucia religii w ogólności*, do *nadwerężenia podstaw i przepisów moralności chrześcijańskiej*, jak również tego, *coby w umysłach i sercach osłabiać mogło odwieczne prawdy i zasady stałego monarchicznego porządku*[351]. Ten pierwszy zakres problemowy miał związek z cenzurą *Dziadów* — fragmenty dzieła budziły zastrzeżenia z powodów religijnych, ze względu na możliwość odnalezienia w utworze aprobaty samobójstwa. Korespondencja pochodząca z kręgu Mickiewicza zdaje się więc potwierdzać, że Lelewel pertraktował z autorami dzieł poddawanych cenzurze i niekiedy ustępował z pierwotnego, bardziej restrykcyjnego stanowiska. Z drugiej strony widać, że dbał o to, by nie narazić się na podejrzenia i okazać się godnym zaufania, którego wyrazem było powierzenie mu katedry i funkcji cenzora[352].

Trudno orzec, czy to jedynie przypadek, że te działania cenzorskie zbiegły się z zaskakującym wyznaniem uczonego w korespondencji z rodziną: *już odtąd postanowiłem nic po polsku nie pisać, tylko po rosyjsku. Wkrótce inne pisma dane do rosyjskich pism periodycznych a naprzód do Siewiernego Archiwa*[353]. Tę deklarację trudniej chyba niż inne działania i słowa Lelewela sprzed powstania pogodzić z jego wizerunkiem jako polskiego patrioty, zwłaszcza że nadaje ona intencjom kształt bardzo konkretny. Nie da się jej już, rzecz jasna, wytłumaczyć trwaniem przy orientacji prorosyjskiej, które mogło być podyktowane przekonaniem, że ta najlepiej rokuje dla przyszłości Polski. Trudno bowiem sądzić, że nie zdawał sobie sprawy, jakie znaczenie dla stworzenia przesłanek dla przetrwania narodu miała walka o zachowanie własnego języka[354]; nawet jeśli obca mu była

---

[350] M. Dernałowicz, K. Kostenicz, Z. Makowiecka, *Kronika...*, s. 385. Można być też chyba pewnym, że od uczonego-cenzora pochodzą także inne złowrogie wieści, krążące wówczas w korespondencji przyjaciół Mickiewicza: zdecydowanie przedwczesna pogłoska o możliwym zakazie dzieł Lelewela, *ściągających się do dziejów polskich*, czy uwaga, że *teologi mocno się teraz za swoje rzemiosło wzięli*. Tamże, s. 370, 385.

[351] A. Kraushar, *Senator Nowosilcow i cenzura za Królestwa Kongresowego*, *Miscellanea Historyczne*, t. LVI, Kraków 1911, s. 56–57; N. Gąsiorowska, *Wolność druku...*, s. 191–192.

[352] Daniel Beauvois, unikając stwierdzenia oczywistego faktu, że cenzor *wyłupił oko* dramatowi Mickiewicza i sprowadzając jego aktywność do życzliwego ostrzeżenia autora, który dokonał autocenzury, wpisał się w całej pełni w tradycję historiografii unikającej pozbawionej ozdób prawdy o Lelewelu. Nie podał też żadnych faktów, które uzasadniałyby sugestię, że wileński historyk był *jedynym cenzorem, który nie stosował się bezwarunkowo do represyjnych zarządzeń dyktowanych przez Konstantego z Warszawy*. Trzeba dodać, że autor bardzo surowo ocenił cenzurę uniwersytetu, pisząc o jego *współudziale w ucisku kulturalnym*. D. Beauvois, *Szkolnictwo polskie na ziemiach litewsko-ruskich 1803–1832*, t. I, *Uniwersytet wileński*, Rzym–Lublin 1991, s. 170, 173.

[353] J. Lelewel, *Listy do rodzeństwa...*, s. 382 (list z 13.XII.1922).

[354] W każdym razie kilka lat później był przekonany, że nawet *kochane dzieci*, do których przemawiał w *Dziejach potocznych*, są świadome, że *nic więcej nie zachowuje narodowość, jak zwyczaje i język*. J. Lelewel, *Dzieje Polski potocznym sposobem opowiedziane*, s. 86.

teza filozofii niemieckiej, głosząca, że język stanowi *logos narodu, podstawę podstaw i zasadę zasad jego istnienia*, która istotnie niezbyt dobrze pasowała do jego uniformistycznej teorii historii. Teza, że *język objawia narodowi jego tożsamość* — jak pisał Ryszard Przybylski — *pozwoliła członkom Towarzystwa Przyjaciół Nauk żywić przekonanie, że naród pozbawiony państwa, ale bytujący we własnej mowie, nie może zginąć*. Czy zatem uczony nie rozumiał, jakie znaczenie miał fakt, że dzięki wysiłkom światłych elit na obszarze Królestwa oraz Okręgu Szkolnego Wileńskiego — *wyprowadzono język polski z domów rodzinnych w przestrzeń publiczną*[355]? Czy też może świadomie te osiągnięcia sabotował, chcąc pokazać, że jako przedstawiciel elity intelektualnej imperium, choć wychowany w polskiej tradycji, nie zamierza się zamykać w jej kręgu[356].

Warto zauważyć, że ujawniony tu indyferentyzm w kwestii języka narodowego współgra z niechętnym stosunkiem Lelewela do TPN, które właśnie tej sprawie przyznało priorytetową rangę. (Lekceważenie tego gremium nie przeszkadzało mu skądinąd ani prezentować tam swego dorobku, ani w końcu przyjąć jego członkostwa.) Jego ocenę Towarzystwa w relacji do obrazu własnej osoby wyrażają lapidarnie słowa *indor kupą indyki wodzi, lew, mój bracie sam jeden chodzi*[357]. Przyjęcie postawy własnej bezwzględnej wyższości, i to w czasie, gdy sam niczego wybitnego jeszcze nie dokonał, nie ułatwiało mu zdobycia w obrębie TPN pozycji, do jakiej predestynowały go jego uzdolnienia i ambicje. Trzeba jednak zadać pytanie, czy mu na niej w ogóle zależało; z jego własnych słów wynika wyraźnie, że nie: w zasadzie potwierdził trafność spostrzeżenia Staszica, że nie zabiegał o przyjęcie w poczet członków; zarazem nazwał je *nieczynną zawalidrogą* i uznał za zbędne[358]. We wspomnieniach pisanych u schyłku życia z prawdą mijał się nieraz, jednak ta ocena znajduje potwierdzenie w źródłach współczesnych: co do jego niechęci do działań podejmowanych przez to gremium, zwłaszcza w sprawie popularyzacji wiedzy o historii, nie ma żadnych wątpliwości.

W 1803 r. Woronicz wzywał na jego forum do *uratowania najdroższego ułomku roztrąconej istności naszej, w języku narodowym pozostałej*[359]. Projekt *pieśnioksięgu narodowego* łączył ideę walki o status mowy ojczystej z dążeniem do upowszechniania pamięci dziejów Polski i kształtowania wizji ich posłannictwa. Pochodny pomysł Staszica obejmował opracowanie zbioru pieśni, których przedmiotem byłyby *główniejsze czyny obywatelskie, bohaterskie*. *Śpiewy historyczne*, zrealizowane później przez Niemcewicza, miały przez długie lata pełnić funkcję

355 R. Przybylski, *Krzemieniec, opowieść o rozsądku zwyciężonych*, Warszawa 2003, s. 10–14.

356 Trudno nie dostrzec, że deklaracja Lelewela mogła wynikać z podobnych założeń jak późniejsza postawa Henryka Rzewuskiego. Zalecał on, by twórca, uznając nadrzędność zasady przynależności szczepowej, wybierał swobodnie któryś z pokrewnych języków i nie krępował się tradycją językową rodzimego podłoża, z którego wyrastał (Z. Klarnerówna, *Słowianofilstwo...*, s. 139–140).

357 J. Lelewel, *Przygody...*, s. 58.

358 Tamże, s. 52.

359 J.P. Woronicz, *Pisma wybrane*, s. 217.

śpiewnika domowego i historyczno-patriotycznego elementarza Polaków[360]. Powracał zamysł kontynuacji syntezy Naruszewicza, doprowadzonej ledwie do początków unii z Litwą. TPN dążyło do budzenia i umacniania świadomości narodowej na drodze ugruntowania znajomości przeszłości, którą propagowano w różnych formach i na różnych poziomach recepcji. Rangę, jaką przyznano historii, wyraża wezwanie, by *nie tylko język, ale i sławę narodową niepożytym narzędziem na rozwalinach świata wyżłobić*[361]. Wobec wszystkich tych działań i projektów Lelewel zachowywał daleko posuniętą rezerwę, co zapewne wynikało z przekonania, że historia winna pełnić funkcje poznawcze, naukowe, a nie komemoratywne i mitotwórcze. Podobnie należy tłumaczyć także jego niechęć do kontynuacji dzieła biskupa smoleńskiego: będąc świadomym założeń i nikłych kompetencji potencjalnych wykonawców tego zamysłu, miał prawo spodziewać się, że nie może ona osiągnąć odpowiedniego poziomu erudycyjnego. Ponadto uczony być może obawiał się już wówczas, że obliczona na szeroką popularyzację literatura historyczna stanie się konkurencją dla jego bardziej wymagających dzieł, co podkreślał potem, przywołując rozgłos *Śpiewów historycznych*; *prace moje* — pisał — *nie są starego Niemcewicza wypisy i plugactwa, nie są nuty ni wiersze ni obrazki*[362].

Krytyczny stosunek do biskupa-dziejopisa Lelewel wyraził w rozprawie *Rzut oka na dawność litewskich narodów i związki ich z Herulami. Dołączony opisu północnej Europy w księdze XXII Ammiana Marcelina wykład przeciw Naruszewiczowi*; bardziej zresztą w samym długim tytule niż w treści, która wcale nie koncentruje się na poglądach poprzednika[363]. W efekcie wygląda to poniekąd tak, jakby badacz (sam ocenił potem ten tekst jako *docta ignorantia*[364]) chciał za wszelką cenę zademonstrować dystans dzielący go od twórcy *Historii narodu polskiego* i odrzucić traktowanie jego dokonań jako miary dla zadań, jakie współcześnie stały przed historykami. Trzeba tu podkreślić, że jeśli tego typu manifestacje własnego *ego* przysporzyły Lelewelowi niechęci w kręgu TPN, powodując opór części jego przedstawicieli, gdy pojawiła się kwestia wybrania go członkiem[365], to nie była to postawa najwybitniejszych postaci środowiska. Pisałem już, że niezależnie od stawianych jej zastrzeżeń, praca o *dawności litewskich narodów* przesą-

---

[360] A. Witkowska, R. Przybylski, *Romantyzm*, s. 111, W. Jankowski, *Geneza i dzieje „Śpiewów historycznych" Niemcewicza*, „Pamiętnik Literacki", R. IX, 1910, s. 52–55.

[361] J.P. Woronicz, *Pisma wybrane*, s. 236.

[362] J. Lelewel, *Listy do rodzeństwa...*, s. 300.

[363] Śniadecki, wytykający Lelewelowi *nieprzystojną śmiałość pisania przeciwko Naruszewiczowi*, zauważył, że badacz zapisał w *tytule, czego nie masz w dziele*; M. Baliński, *Pamiętniki...*, t. I, s. 517.

[364] J. Lelewel, *Przygody...*, s. 43. Podobnie, tzn. jako *erudycję nie przynoszącą owocu*, ocenił tę rozprawę także T. Czacki (M. Baliński, *Pamiętniki...*, t. I, s. 519). Tezę o związkach dawnych Litwinów z Herulami odrzucają dzisiejsi badacze, zob. K. Tymieniecki, *Joachim Lelewel — dziejopis dawnych Słowian*, s. 14.

[365] A.F. Grabski, *„Zachować i udokładnić narodu historię" — Joachim Lelewel w Towarzystwie Warszawskim Przyjaciół Nauk*, w tegoż: *Orientacje polskiej myśli historycznej*, Warszawa 1972, s. 108.

działa, iż liczne kompetentne i wpływowe osoby dostrzegły w autorze przyszłego dziejopisa narodu. Życzliwość okazywały mu także, prócz wspomnianych, tak wybitne osobowości spośród elity intelektu, jak wieloletni prezes TPN, darzony ogromnym autorytetem Staszic, a także Kołłątaj i Woronicz. Ten ostatni, pomimo tego że musiał wiedzieć, iż Lelewel wyrażał się lekceważąco o jego *bajecznej Lechiadzie*, widząc tam zwieńczenie powtarzanych od wieków bałamuctw dziejopisów o legendarnym Lechu[366]. Niechęć do wierszowanej historiozofii Woronicza i innych form uprawiania historii, realizowanych czy proponowanych w kręgu TPN, prócz podejścia ściśle badawczego wskazuje, iż całymi latami z niezmienną podejrzliwością traktował popularyzację przeszłości.

Wygląda to tak, jakby jej cel, *poczucie się narodu w swym jestestwie*, jak to wkrótce określi Mochnacki, nie uzasadniał w oczach Lelewela potrzeby stworzenia enklaw, w których rygory erudycyjnych dociekań prawdy dziejowej można by zawiesić; zapewne więc nie uznawał tych dążeń za szczególnie ważne. Jeszcze raz trzeba stwierdzić, że taka postawa nie powinna być przedmiotem oskarżeń o brak patriotyzmu, gdyż jego kanon, który często jesteśmy skłonni uznać za jedyny i oczywisty, był wtedy dopiero w zalążku. Trzeba zrozumieć, że badacz formowany według wzorca erudycji rodem ze „szkoły getyńskiej" oraz zasad oświeceniowego racjonalizmu miał prawo nie pojmować znaczenia mitu dla świadomości narodowej. Trzeba także przyjąć z dobrą wiarą obiekcje uczonego, którego sferę kompetencji zawłaszcza poeta i zarzuca ją całunem fikcji literackiej. Za krytyką popularyzacji przeszłości, mającej krzepić samopoczucie narodu pozbawionego swej państwowości, stała zapewne przede wszystkim troska o poziom naukowy publikacji. Nieuzasadnione byłoby przy tym bliższe wiązanie niechęci Lelewela do idei patriotycznych powinności historyka z jego późniejszą deklaracją apostazji z języka ojczystego, co mogłoby logicznie prowadzić do konkluzji, że był to wyraz głębiej nurtującej rezerwy wobec polskości, a nie raczej incydentalny zamysł. Nie miałaby ona uzasadnienia, tym bardziej że między krytyką popularyzacji historii sprzed 1815 r. a bulwersującą deklaracją pisania *tylko po rosyjsku* napisał recenzje *Śpiewów historycznych*[367], *Pielgrzyma w Dobromilu*

[366] *Joachima Lelewela we względzie dziejów narodowych polskich postrzeżenia*, Warszawa–Wilno 1811, s. 168. Autor co prawda nie wymieniał nazwiska biskupa, ale nie mogło być wątpliwości, o kogo chodziło. Przyjazny stosunek Staszica i Woronicza do Lelewela poświadczają jego wspomnienia (J. Lelewel, *Przygody*..., s. 49–52).

[367] J. Lelewel, *Rozbiory dzieł*, Poznań 1844. Jego ocena dzieła Niemcewicza to z jednej strony prywatna opinia o *plugactwie*, z drugiej — wyrażone publicznie uznanie zalet popularyzatorskich, ale połączone z drobiazgowym wyliczeniem rzeczowych pomyłek. W szczerość tych pochwał raczej trudno wierzyć; Przybylski widział tam *przewrotną krytykę* i pytał retorycznie, czy było w niej *więcej pedanterii, czy złośliwości* (A. Witkowska, R. Przybylski, *Romantyzm*, Warszawa 1977, s. 114). Krytyczny tenor oceny Lelewela eksponował również J. Dihm, *Recenzja Joachima Lelewela Śpiewów historycznych J.U. Niemcewicza*, (streszczenie referatu), *Sprawozdania z Prac Naukowych Wydziału Nauk Społecznych*, R. 8, 1965, z. 3, s. 73–74. Por. także: A. Witkowska, *Rówieśnicy Mickiewicza. Życiorys jednego pokolenia*, Warszawa 1998, s. 73.

Izabeli Czartoryskiej i szeregu podręcznych zarysów historii Polski, których treść wskazuje, że uczony przyznał popularnym obrazom przeszłości rację bytu i skwapliwie prostował ich błędy, aż wreszcie sam włączył się do tego typu działań, choć nie napisał dzieła oryginalnego, ale przerabiał podręcznik Wagi.

W świetle wymowy przywoływanych, ogólnie dostępnych, faktów powstaje pytanie o kompetencje i rzetelność badawczą tych, którzy głosili, jakoby konflikt Lelewela z TPN wynikał z kontrowersji między jego patriotyzmem a „lojalizmem" tego środowiska oraz był odbiciem dystansu między jego romantyczną orientacją a oświeceniową formacją członków tego gremium. Lelewel działał wtedy jakoby *w atmosferze naukowej wrogości lub zmowy milczenia ze strony oficjalnego świata nauki*, reprezentowanego rzekomo przez TPN[368]. Na to miała się jeszcze nakładać różnica stosunku do Naruszewicza: młody uczony, odrzucając ideę kontynuacji jego dzieła, miał jakoby na uwadze przewartościowanie dziejów Polski w nowym duchu[369]. W tych ocenach, przynajmniej o tyle, o ile miały się one odnosić do okresu sprzed ok. 1825 r., nic nie jest prawdziwe; więcej — niemal wszystko było na odwrót. Badacz *dawności litewskich narodów*, którego postawa ewoluowała od wzorca pedantycznej drobiazgowości rzeczowych ustaleń do uniformistycznie pojętego ideału *historii filozoficznej*, odrzucał kierunek działania Towarzystwa, przyjęty z inspiracji pewnych idei romantycznych. Duża i ciągle rosnąca erudycja pozwalała mu dostrzec niedostatki dzieła Naruszewicza i dodać do jego ustaleń cenne uzupełnienia, ale w tezie o *przewartościowaniu* chodziło przecież o zasadniczo nowe całościowe spojrzenie. O tym zaś w początkach kariery akademickiej nawet mu się nie śniło, a jeszcze długo potem redagował kolejne przeróbki książki Wagi, nie mając odwagi wybicia się na samodzielność ujęcia. Zaś zarzut „lojalizmu" (używam tu tego słowa-obucha, zadomowionego w naszej literaturze historycznej, jedynie zmuszony sytuacją polemiczną), odnoszony do ogółu członków TPN oraz do przyjętej i realizowanej linii tej instytucji, wygląda groteskowo na tle ówczesnej postawy Lelewela.

W kontekście tych faktów należy umieścić usunięcie uczonego z katedry wskutek śledztwa Nowosilcowa w sprawie tajnych związków młodzieży. Nie miało to, jak bezkrytycznie głosi legenda, powielana także w poważnych publikacjach, związku z rzekomym kontestowaniem panującego porządku, głoszeniem liberalnych poglądów czy polskiego patriotyzmu. W trakcie trwania dochodzenia nie przerwano jego wykładów, tak jak to się stało z kursem Józefa Gołuchowskiego. Według sentencji carskiego ukazu profesora filozofii pozbawiono katedry i wydalono za to, że treść nauczania oraz wydanej za granicą książki *czynią go niesposobnym na nauczyciela tak ważnej dla wpływu swojego na umysły i moralność*

[368] N. Assorodobraj, *Kształtowanie się założeń...*, s. 120. Twierdzenie to jest przykładem zaklinania niepokornej rzeczywistości przez dogmatyka, sterowanego przez standardy stalinowskiej „nauki".

[369] A.F. Grabski, *„Zachować i udokładnić..."*, s. 106–107, 144–145; zob. też: A.F. Grabski, *Myśl historyczna...*, s. 347–348.

nauki. Przypadek Lelewela, Daniłowicza i Bobrowskiego uzasadniono inaczej: ci mieli wywierać szkodliwy wpływ, przynależąc do *partii przeciwnej zwierzchności uniwersyteckiej*[370]. Historyk istotnie należał do tych, którzy opierali się naruszeniu swobód uniwersytetu przez osławionego senatora, chyba nie zdając sobie sprawy, ku czemu prowadzi ta gra oraz czyją wolę tamten wypełniał. Najbardziej może naraziła go na represje sprzeczna z planami Nowosilcowa zgoda na kandydowanie w wyborach na stanowisko dziekana[371]. Prócz tego w jego oczach Lelewel musiał uchodzić za osobę bliską księciu Czartoryskiemu, przeciw któremu zorganizowano całą tę intrygę. Należał bowiem do tych, na których oparł się kurator, gdy 2 lata wcześniej podjął próbę uregulowania funkcjonowania uniwersytetu[372].

Ta ocena przyczyn usunięcia profesora historii nie oznacza oczywiście, że władze oświatowe do niczego w jego działaniach dydaktycznych nie miały zastrzeżeń. Leoncjusz Magnicki, zaufany funkcjonariusz Ministerstwa Wyznań i Oświecenia, kurator Uniwersytetu w Kazaniu, który studiował prospekty jego wykładów, pisał w swym raporcie o zawartych tam wątkach antykościelnych, o sympatii do reformatorów religijnych, teologów przeczącym katolickim dogmatom, nieprzyjaciół *papieskiej władzy* i mahometan, podkreślając, że Lelewel *nie sprzyja papieżowi*[373]. Ocena ta — gdy pominąć jej skrajne sformułowanie — nie jest pozbawiona racji, a wydobyte spostrzeżenia, choć prostackie, ilustrują zależność głoszonych z katedry w Wilnie poglądów od historii filozoficznej oświecenia. Znamienne jest także to, że reakcyjny i gorliwy urzędnik nie był w stanie dopatrzyć się w analizowanych prospektach innych treści groźnych dla panującego porządku, jak też fakt, że jego zwierzchnicy uznali najwyraźniej te zastrzeżenia za błahe, skoro nie powołano ich w sentencji wyjaśniającej ukaz o relegowaniu. Wolno sądzić, że powodem braku zarzutu negatywnego wpływu wychowawczego nie było jedynie zachowanie przez uczonego rezerwy w pisanych deklaracjach, którym nie musiała odpowiadać rzeczywista treść prelekcji. Takiej ostrożności — gdyby miała miejsce, o czym nic nie wiadomo[374] — nie należałoby mu mieć za złe; jednak słowa z jego *Prospektu* wykładu na rok 1824/5 (którego nie

[370] J. Lelewel, *Nowosilcow w Wilnie*, *Dzieła*, t. VIII, *Historia Polski nowożytnej*, Warszawa 1961, s. 577, 580–581. Dokumenty sprawy Gołuchowskiego wydał T. Jachimowski, *Dokumenty do sprawy pozbawienia katedry filozofii Józefa Gołuchowskiego w Uniwersytecie Wileńskim*, w: „Archiwum do badania historii filozofii w Polsce", t. V, Kraków 1933, s. 1–72.

[371] O decydującym znaczeniu tego faktu była przekonana Ż. Kormanowa, *Joachim Lelewel...*, s. 32.

[372] J. Lelewel, *Listy do rodzeństwa...*, s. 356–357; o tej współpracy zob. także dalej.

[373] *Fragment raportu Magnickiego o prospektach wykładów w Uniwersytecie Wileńskim z r. 1824*, w: J. Lelewel, *Dzieła*, t. VIII, s. 89–92.

[374] Niewiele tu waży ocena rektora Uniwersytetu Wileńskiego, Pelikana, który negatywnie opiniując raport Magnickiego, rzucający ze względu na swą skrajność cień na całą uczelnię, także na tych, którzy nie byli przeznaczeni do represji, twierdził, że Lelewel nie był tak naiwny, by się demaskować w prospektach wykładów (*Fragment raportu Magnickiego... Komentarz*, *Dzieła*, t. VIII, s. 95–96).

dane mu już było realizować), wykraczają poza taką kwalifikację i są w aspekcie ekscesów Nowosilcowa nader znamienne. W przededniu objęcia represjami jego samego Lelewel deklarował tak *oświecać rozum* i *formować serce* słuchaczy, by przejęli się *powolnością i posłuszeństwem dla władz, rządów i monarchów*[375].

Bardzo znamienne dla postawy Lelewela było zachowanie po zwolnieniu go z obowiązków. Uczony próbujący z widocznym już sukcesem związać swą przyszłość z nauką i państwem rosyjskim, był tą decyzją kompletnie zaskoczony. Bo też miał prawo mniemać, że niczym się nie naraził, a w czasie tego opartego na szukaniu błahych pretekstów śledztwa nie był o nic podejrzewany, cieszył się zasłużoną opinią osoby w pełni lojalnej. Iwan Łobojko, profesor literatury rosyjskiej uniwersytetu w Wilnie i przyjaciel Lelewela, któremu ułatwiał koneksje wśród rosyjskich elit, twierdził, że postawione mu zarzuty były bezzasadne. Podkreślał też, że dla historyka wyjazd z Litwy był tragedią (*jemu kak na smiert nie chotiełos iz Wilny jechat*) i porównywał go ze słynnym krytykiem Iwana Groźnego (*kak Kurbskij zdiełałsia wragom Rassii*)[376]. Zestawienie to jest o tyle zaskakujące, że Kurbski był przecież Rosjaninem, który zagrożony niezasłużoną karą, porzucił ojczyznę i przeszedł na stronę polską. Nie wydaje się, by Łobojko miał podstawy traktować przyjaciela wedle miary Rosjanina, co sugeruje literalna interpretacja sensu tej analogii. Nie znaczy to jednak, iż nie miał racji, podkreślając szczerość jego wiernopoddańczej postawy i wskazując, że został on krytykiem reżimu i związał się ze sprawą polską wskutek zawodu wywołanego przez niesprawiedliwą represję. Zachowując ostrożność w odczytaniu świadectwa Łobojki, nie wolno go ignorować o tyle, że postawę polskiego kolegi obserwował z bliska i mógł znać różne jej niuanse, a wymowa zapisu dobrze współgra z treścią szeregu na ogół przemilczanych dotychczas źródeł.

Z całą pewnością „wrogiem Rosji" uczony został nie od razu, bynajmniej nie obraził się wówczas na jej elity, ewidentnie licząc na przywrócenie do łask. Opuszczając Wilno, pisał do byłego kanclerza Rumiancewa z nadzieją, że *Imperator, Litwa i wilenskij uniwiersitet oceniat jego iskriennost i wiernost*. Adresat, który kiedyś wystosował do Lelewela list *niezmiernie grzeczny* z uwagami w kwestii recenzji Karamzina, miał wkrótce wyrazić żal z powodu usunięcia go z uczelni[377]. W świetle faktów na kpinę zakrawają oceny, że historyk *wrócił do Warszawy opromieniony aureolą nie tylko znakomitego profesora i wielkiego uczonego, ale i męczennika politycznego, który padł ofiarą swego patriotyzmu i swojej niepodległości duchowej wobec rządu carskiego*[378]. Rzeczywisty problem poruszyła na-

[375] J. Lelewel, *Prospekt wykładów na rok 1824/5*, *Dzieła*, t. III, s. 76.

[376] B.S. Popkov, *Polskij uczienyj...*, s. 18–20.

[377] Tamże, s. 19, 22, 42. Lelewel troszczył się potem, czy ów list z zapewnieniami *iskriennosti i wiernosti* na pewno dotarł do kanclerza, zob. Z. Kolankowski, *Z „Lelewelianów" leningradzkich*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki", R. 3, 1958, nr 1, s. 145.

[378] I. Chrzanowski, *Joachim Lelewel*, Warszawa 1946, s. 48. Powiela tę opinię H. Więckowska w: J. Lelewel, *Wybór pism historycznych*, Warszawa 2005, wstęp, s. XVIII.

tomiast Kormanowa, zadając pytanie, *jak potoczyłoby się życie Lelewela, jak ukształtowałby się jego światopogląd, gdyby los pozwolił mu dłużej porastać w pierze i puch wileńskiego dobrobytu.* Autorka uznała, że *wstrząs przyśpieszył polityczne dojrzewanie* a *gwałt Nowosilcowa okazał się płodny*[379] [sic!]. Niezbędne jest tu jednak przynajmniej pewne uzupełnienie: to nie był przypadek terapii wstrząsowej z natychmiastowym skutkiem.

W rok po pozbawieniu go katedry, 13.IX.1825, Lelewel pisał do Rumiancewa o głębokim nieszczęściu, które go w ten sposób dotknęło, i przekonywał, że doświadcza wielkiej obawy, iż imperator mógł odnieść się do niego z dezaprobatą. Komentujący ten list sowiecki historyk podkreślał, że uczony chciał wykorzystać autorytet Rumiancewa dla usprawiedliwienia się w oczach władz[380]. Wiele wskazuje na to, że *męczennik polityczny* długo nawet nie rozważał możliwości porzucenia swej konsekwentnej lojalności. Utrzymywał kontakty nie tylko z rosyjskimi sferami urzędowo-naukowymi, jak kurator uniwersytetu w Moskwie, Pisarew. Podczas dłuższych pobytów u wuja, metropolity Cieciszowskiego w Łucku, nie stronił od spotkań na gruncie towarzyskim z prowincjonalnymi notablami, gubernatorem, policmajstrem czy horodniczym i dbał, aby *nadzwyczajnie wstać rano bo spodziewany przejazd Jego Cesarskiej Mości Wielkiego Księcia*[381]. Nic nie wskazuje na to, by po drugiej stronie sądzono, że stan niełaski, w jakim się znalazł, czynił podejrzanymi kontakty z nim, a więc zapewne nie uważano jej za głęboką i trwałą. W 1827 r. uczony został wybrany *członkiem aktualnym moskiewskiego towarzystwa historii i starożytności rosyjskich*[382]. Wydaje się, że liczył on na możliwość otrzymania jakiejś katedry w którymś z rosyjskich uniwersytetów, tak jak Ignacy Daniłowicz, który usunięty wraz z nim z Wilna otrzymał profesurę w Charkowie[383].

Należy ze zrozumieniem potraktować wszystkie te meandry postawy obywatela i Polaka, tak jaskrawo kontrastujące z jego mitem, i uznać je za pouczający przykład zmienności ludzi i kaprysów *ducha czasu.* Nie powinien przed tym powstrzymywać fakt, że sam bohater był zupełnie niezdolny do takiej wyrozumiałości wobec innych. Nie oznacza to jednak, że można się tu uchylić od wyrażenia stanowczo krytycznej opinii; ta jednak powinna być powzięta nie z perspektywy patriotyzmu, ale dotyczyć uczonego i człowieka. Lelewel bowiem, piętnując u innych prawdziwy czy rzekomy brak zaangażowania w sprawy narodu, a z siebie

[379] Ż. Kormanowa, *Joachim Lelewel...*, s. 34.

[380] B.S. Popkov, *Polskij uczienyj...*, s. 42.

[381] J. Lelewel, *Listy do rodzeństwa...*, s. 467–468 i 445 (listy z 21.VII.1827 i 20.VI.1827). Z. Kolankowski, *Z „Lelewelianów" leningradzkich*, s. 151.

[382] J. Lelewel, *Listy do rodzeństwa...*, s. 465 (list z 21.VII.1827, pisownia autora).

[383] Lelewel kontaktował się z Rumiancewem m.in. za pośrednictwem Daniłowicza; zob. Z. Kolankowski, *Z „Lelewelianów" leningradzkich...*, s. 145. Daniłowicz na prośbę Lelewela przekazywał także jego prace wpływowym osobistościom w Petersburgu (B.S. Popkov, *Polskij uczienyj...*, s. 44).

[384] J. Lelewel, *Rozbiory dzieł*, Poznań 1844, s. 114.

czyniąc ofiarę, notorycznie fałszował prawdę o swych rzeczywistych poglądach i działaniach z całego okresu przed ukończeniem 40-roku życia (i nie tylko tych zresztą). Oto widzimy cenzora, który z ramienia cara-despoty trzebił arcydzieła największego poety swego narodu, który pomija ten fakt milczeniem oraz obłudnie tłumaczy, że sam nie napisał przeznaczonej dla ludu książki o historii ojczystej z powodu... cenzury[384], czy też narzeka, że konieczność jej obchodzenia powodowała niejasność języka w jego tekstach. Już tylko ten przypadek rzuca światło na jego zdolność do elementarnej ludzkiej uczciwości w jego postawie i musi stanowić dla badacza jego dokonań i poglądów znaczące *memento*.

Trzeba też postawić retoryczne pytanie, jakie świadectwo wystawia sobie ktoś, kto nie tylko nie był w stanie przyznać, że się mylił, że postępował kiedyś w sposób, który potem uznano za kompromitujący, ale też o postawę, której się wyparł, oskarżał kogoś, kto właśnie był w tym zakresie bez zarzutu. Jednego z najbardziej zasłużonych Polaków tamtej epoki, ks. Adama Czartoryskiego, nie zawahał się w swych pełnych fałszu wspomnieniach pogardliwie określać rosyjskim słowem *popieczytiel*[385]. Istotą tego epitetu jest oczywiście sugestia, że jako kurator okręgu wileńskiego był on renegatem i służył interesom państwa zaborczego. W ten sposób uczony pokazał, że w ślepej nienawiści do kogoś, kogo uznał za swego śmiertelnego wroga, nie potrafił zdobyć się na tę dozę sprawiedliwości, której wymaga elementarna uczciwość[386]. Dokonał przecież dyfamacji kogoś, czyje dzieło z bliska obserwował, a nawet współtworzył i wiele mu zawdzięczał, już choćby dlatego, że jego kariera byłaby niemożliwa bez struktur stworzonych głównie dzięki wysiłkom tamtego. Zresztą, od wybitnego ponoć historyka można by chyba wymagać więcej, by zrozumiał choćby, że obrażana przezeń osoba położyła fundamentalne zasługi dla przyszłości narodu, zapewniając na ćwierć wieku znacznej jego części oświatę *ściśle w myśl testamentu polskiej Komisji Edukacji Narodowej*[387]. Trzeba powiedzieć wprost: Lelewel przez to, że nie zawahał się postawić księciu zarzutu służby Rosji i głosić twardo, że jego postawa w *nieprzerwanej kolei pół wieku, wydawała Polskę w ręce carskie*[388], gdy sam deklarował *nic po polsku nie pisać, tylko po rosyjsku*, wystawił wymowne świadectwo swej moralności. Nie powinien wzbudzić sprzeciwu wniosek, że zdolność do tak drastycznej nieuczciwości jest niezwykle ważną informacją, zobowiązującą do bacznego obserwowania, jak tak usposobiony badacz obchodzi się z materiałem źródłowym.

Rzucając z wyżyn swojego patriotycznego autorytetu anatemę na Czartoryskiego, musiał przy okazji przemilczeć fakt, że okresowo akceptował jego działania właśnie jako *popieczytiela* i blisko z nim współpracował. Gdy wiosną 1822 r.

385 Tenże, *Przygody...*, s. 45, 55.

386 W tym kontekście opinie akcentujące, że Lelewel wyróżniał się *zadziwiającą czystością życia, wyjątkowo wysokim poziomem etycznym* (Ż. Kormanowa, *Joachim Lelewel...*, s. 6), należy pozostawić bez komentarza.

387 M. Handelsman, *Adam Czartoryski*, t. I, Warszawa 1998, s. 58.

388 J. Lelewel, *Polska, dzieje...*, t. XX, Poznań 1864, s. 512.

tamten podjął zdecydowane porządkowanie spraw organizacyjnych i personalnych uczelni przy wsparciu młodszej i zdolniejszej części kadry, Lelewel znalazł się wśród tych, którzy *bliższy przystęp i zaufanie u księcia znaleźli*. Raportował wtedy ojcu, że dzięki wysiłkom kuratora *połączyły się różne zdania i skłonności, a mianowicie nas młodszych. Tak tedy odmłodniewa długo zgrzybiały uniwersytet.* Efekt tych działań ocenił z uznaniem i satysfakcją; *surowości* księcia *było potrzeba* — pisał[389]. Zanim na emigracji zaczął traktować kuratora jako zdrajcę i pospolitego czynownika carskiego, wcale nie negował jego pozytywnej roli dla uniwersytetu i oświaty. W relacji *Nowosilcow w Wilnie*, pisanej jeszcze pod wrażeniem niedawnych wypadków, zawarł przekonanie, że śledztwo w sprawie tajnych związków miało na celu pozbawienie Czartoryskiego funkcji i znaczenia[390], przyznając tym samym, kogo i jaką postawę zaborcze władze uznały za główne zagrożenie swych interesów. Dopiero potem personalne i ideologiczne fobie Lelewela, wzmocnione potężnie przez gorliwość późno nawróconego patrioty i rewolucjonisty ostatniej godziny, stały się podłożem zajadłego i niegodziwego zwalczania osoby, w której ujrzał ucieleśnienie złowrogich zasad i intryg arystokratycznych.

* * *

Mam świadomość, że pomimo przedstawionych dowodów zarysowany tu obraz postawy Lelewela może budzić wątpliwości ze względu na kolizję z upowszechnioną opinią, głoszącą, że nonkonformistą, patriotą i demokratą był on niemal od urodzenia. Ów niepoddawany weryfikacji mit każe wierzyć, że — jak ideał ówczesnej młodzieży — próbował on *dzieckiem w kolebce łeb urwać hydrze* niesprawiedliwości społecznej, a za młodu *zdusić centaury* carskiej tyranii. Odwołuję się do metafor z *Ody do młodości*, chcąc uzmysłowić, iż ważnym powodem żywotności tych fałszywych wyobrażeń jest fakt, że stały się one trwałym elementem mitu filomatów, który — jak się wydaje — budowano na pozornym świadectwie, odnajdywanym w arcydziele wieszcza. Sądzę, że uznano dzieła Mickiewicza, który miał wszelkie dane, by być w sprawie postawy historyka wiarygodnym świadkiem, za niepodważalny dowód, przyjmując instynktownie, iż postać pojawiająca się w utworze poety jest tożsama z rzeczywistym pierwowzorem. Chodzi mi tu nie tyle o relatywnie mało znany wiersz *Do Joachima Lelewela*, ale o scenę z *Dziadów*, w której poeta kazał jednej z postaci wygłosić kwestię, iż *starożytne dzieje* rewoltowały młodzież wileńską, co można było rozumieć jako

389 Tenże, *Listy do rodzeństwa...*, s. 356–357; M. Dernałowicz, K. Kostenicz, Z. Makowiecka, *Kronika...*, s. 328. Trzeba także dodać, że Lelewelowi umożliwiano korzystanie z biblioteki Czartoryskich, w której znalazły się odkupione po śmierci Czackiego zbiory poryckie, na uprzywilejowanych zasadach; dopuszczano go na przykład do zbiorów nieskatalogowanych, niedostępnych dla innych (zob. A.F. Grabski, *Myśl historyczna polskiego oświecenia*, s. 274–275).

390 Lelewel pisał np., że Nowosilcow szukał dowodów, czy kurator nie przyczynił się do zapoczątkowania spisków; *Nowosilcow w Wilnie...*, s. 563. Jeszcze w wydanej w 1836 r. *Polsce odradzającej się* pozytywnie pisał o zasługach Czartoryskiego dla polskiej oświaty (J. Lelewel, *Polska odradzająca się*, *Dzieła*, t. VIII, *Historia Polski nowożytnej*, Warszawa 1961, s. 45).

stwierdzenie wpływu przekonań głoszonych z uniwersyteckiej katedry historii. W ten sposób „poświadczoną" obawę carskiego czynownika przed wpływem *starożytnych dziejów* można było potraktować jako dowód radykalizmu poglądów uczonego i skojarzywszy z powstałą i spopularyzowaną później famą demokraty i nieugiętego bojownika o niepodległość, podobnie zakwalifikować również jego postawę w okresie kariery uniwersyteckiej.

Trzeba tu zauważyć, że jakkolwiek np. krytycznie odczytany wiersz *Do Joachima Lelewela* może być z racji swego charakteru cennym źródłem w sprawie recepcji wileńskich wykładów z historii powszechnej (choć bodaj nikt nie próbował go w tym celu wykorzystać[391]), to takie wykorzystywanie dzieł literackich wymaga z natury rzeczy wielkiej ostrożności. Zwłaszcza utwór tak przepojony mistycyzmem, jak dramat Mickiewicza, nie może być bez krytycznego uzasadnienia traktowany jako źródło historyczne w tego typu materii, a zwłaszcza źródło, które miałoby rozstrzygać, wbrew niepodejrzanemu świadectwu innych. (Pomijam tu kwestię, że założenie, iż poeta uczynił swoim *porte parole* postać szczególnie odrażającą, której postępki ukarał rzucony ręką Bożą piorun, byłoby całkowicie dowolne.) Refleksja ta może spotkać się z zarzutem, że polemizuję z argumentacją jedynie domniemaną, z przeciwnikiem, którego sam wymyśliłem. Jednakże opinia o wczesnym radykalizmie historyka, wbrew jednoznaczności tylu świadectw, jest fenomenem tak niebywałym, że wprost zmusza do refleksji i podjęcia jakiejś próby odpowiedzi na pytanie o źródła konfuzji. Ponadto zawarte tu sugestie nie są oparte jedynie na domysłach, gdyż scenę z *Dziadów* uznali za przesłankę kwalifikacji jego poglądów reprezentatywni historycy historiografii[392].

[391] Uwaga ta nie jest, rzecz jasna, wyrazem opinii, że utwór stanowi adekwatny wyraz treści wykładów Lelewela. Powstałe w poprzednim stuleciu analizy historyków literatury — przy wszystkich dzielących je różnicach — kwestionowały zgodnie dawną opinię Romana Pilata, że ma on charakter reprodukcji poglądów historyka (R. Pilat, *Wiersz A. Mickiewicza do Joachima Lelewela*, *Pamiętnik Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza*, 1887, s. 78–94). Stanisław Pigoń dowodził, że zgodnie z jego słowami, poeta wziął *kwiat* na *wieniec* od samego uczonego, ale uwił go sam, zaś *po nić do powiązania kwiatów* sięgnął do historiozofii *Ruin* Volneya (S. Pigoń, *Historiozofia młodego Mickiewicza*, w: *Z epoki Mickiewicza*, Lwów–Warszawa–Kraków 1922, s. 71, 78–87). Z kolei Henryk Życzyński, a później bardziej systematycznie Alina Witkowska, wskazywali na wpływy Herdera (H. Życzyński, *A. Mickiewicz. I. Młodość*, Lublin 1936, s. 75–83; A. Witkowska, *Historiozoficzna lekcja romantyka*, s. 27 n.). Za wyraz treści wykładów historyka uznał zaś ów wiersz Daniel Beauvois, który w ogóle prezentuje ówczesną postawę Lelewela bardzo powierzchownie (*Szkolnictwo polskie...*, s. 254).

[392] *Demokratycznej wykładni dziejów starożytnych* Lelewela na podstawie obaw *dr Becu i Nowosilcowa* z *Dziadów* dowodziła N. Assorodobraj, *Wstęp* do: J. Lelewel, *Dzieła*, t. II, s. 73. Nie rozróżniając postaci Doktora z dramatu i rzeczywistego dr Becu, autorka popełniła kardynalny błąd metody; manowce utożsamiania postaci literackich z ich pierwowzorami najlepiej pokazuje fakt, iż udział Doktora w zbrodniach opisanych w dramacie różni się dalece od postawy dr Becu w historycznym śledztwie Nowosilcowa. Z kolei A.F. Grabski uznał scenę z *Dziadów* za dowód *antagonizmu politycznego* między Lelewelem a środowiskiem, którego reprezentantem jest Doktor (A.F. Grabski, *Joachima Lelewela koncepcja...*, s. 143). Do słynnego fragmentu 8. sceny III cz. *Dziadów* odwoływali się także M.H. Serejski, *Koncepcja historii...*, s. 298; T. Zawadzki we *Wstępie* do *Dziejów*

Obawiam się także, że jedynie na pozornym świadectwie tego dramatu oparta jest opinia tak wybitnego badacza, jak Stanisław Pigoń, który pisał, iż na początku lat dwudziestych Lelewel był *bezkompromisowym postępowcem i konspiratorem o zdeklarowanej postawie politycznej*[393], ignorując przy tym wnioski ze znanego mu niechybnie faktu jego aktywności jako cenzora.

Nie kwestionuję bynajmniej oceny, że Lelewel wpłynął na kształtowanie się wśród studentów postaw niemożliwych do zaakceptowania przez carskiego czynownika. Chcę natomiast mocno podkreślić, iż nie osłabia to twierdzenia, że obce były mu w tym czasie przekonania demokratyczne i że nie dostrzegał także potrzeby angażowania się w działania na rzecz praw narodowości polskiej, a tym bardziej był daleki od ich podejmowania i zachęcania do nich innych. Słuchacze bez trudu mogli odnaleźć w wykładach Lelewela ideał światłej monarchii, opartej na prawie, dbającej o bezpieczeństwo, wolność i oświatę poddanych. Niewątpliwie w oczach biurokracji carskiej, zwłaszcza jej zachowawczej części, takie poglądy przekraczały granicę prawomyślności. Właśnie po ponownym objęciu przez uczonego katedry w Wilnie kręgi te przystąpiły przecież do odrabiania skutków, jakie w dziedzinie oświaty nastąpiły w epoce liberalnego eksperymentu Aleksandra I. Wypada w tym kontekście nadmienić, że także sam uczony obawiał się ujemnego wpływu niewłaściwie przedstawianej wiedzy historycznej na wychowanie. Polemizował wprawdzie z tymi, którzy twierdzili, że historia oddziałuje demoralizująco, gdyż opisując przykłady zła, w które obfituje przeszłość, oswaja z nim młodego czytelnika, bynajmniej jednak nie odmawiał zasadniczej racji takim obiekcjom. Formułując warunki, jakim powinien sprostać wykład dziejów, aby nie urzeczywistniły się obawy tych, którzy sądzą, że historia *zdaje się wymierzać ciosy na porządek i wszystkie węzły społeczeństw*[394], ujawniał, że takie nie-

starożytnych Lelewela, s. 20; J. Kolendo, *Historia starożytna na uniwersytecie warszawskim do roku 1815*, w: *Nauka i nauczanie w okresie od powstania uczelni do 1915 roku*, pod red. J. Kolendo, Warszawa 1993, s. 98–99. Na analogiczną sytuację w najbliższym niejako sąsiedztwie sprawy roli Lelewela w Wilnie zwrócił niedawno uwagę znakomity znawca problemów polskiego romantyzmu, Jarosław Marek Rymkiewicz, twierdząc, że obraz Nowosilcowa w szerszej świadomości nie został ukształtowany przez badania historyków; *Nowosilcow istnieje dla nas jako postać, która została opisana przez Mickiewicza* (*Mickiewicz czyli wszystko*; z Jarosławem Markiem Rymkiewiczem rozmawia Adam Poprawa, Warszawa 1999, s. 95).

[393] S. Pigoń, *Przedmowa* do: I. Chrzanowski, *Joachim Lelewel*, Warszawa 1946, s. 8.

[394] J. Lelewel, *O łatwym i pożytecznym...*, s. 512–517. Obawy przed możliwością destrukcyjnego oddziaływania wiedzy historycznej zdarzały się wśród ludzi różnych przekonań. Przekonanie, że historycy opowiadając o czynach występnych, sieją zgorszenie wśród młodzieży, głosił Rousseau (K. Chodynicki, *Poglądy na zadania historii w epoce Stanisława Augusta*, Warszawa 1915, s. 4, 15). Współcześnie wileńskiemu okresowi Lelewela przeciw demoralizującej historii, zajmującej się okrucieństwami i podłymi czynami, wypowiadał się Sismondi (B.G. Reizow, *Francuzskaja romanticieskaja istoriografia...*, s. 37). Także według Staszica dzieje ukazywane jako korowód ekscytujących wydarzeń — *śmierci, swarów, zbrodni, zabójstw, najazdów*, nie posiadają wartości dydaktycznych, przeciwnie, *tylko są rozsądku młodzieży zepsuciem, są oswajaniem jej ze zbrodniami i z niecnotą* (S. Staszic, *Uwagi do „Rodu ludzkiego"* w: *Pisma filozoficzne i społeczne*, t. II, Warszawa 1954, s. 207–208).

bezpieczeństwo uważa za realne. Podobny był sens już cytowanej oceny recepcji tych faktów historycznych, które *z przestępstwami oswajają uwagę*.

W kwestii oceny ówczesnej postawy politycznej historyka dużo bliższa prawdy niż Pigoń była Żanna Kormanowa, gdy pisała, że w jego postawie wobec władz brak rysów *przyszłego rewolucjonisty i konspiratora* i że był on wtedy *lojalistą, krytycznie oceniającym posunięcia władz i wady ustroju, ale dalekim od myśli o czynnym oporze*[395]. Autorka mogła przy tym przytoczyć ciekawe przykłady jego politycznej poprawności, ale nie dowody krytycznego jakoby stosunku do ustroju (tych zresztą nie udało się odnaleźć w całej znanej mi literaturze). W jego wykładach, których treść dzięki seksternom i notatkom jest dobrze znana, trudno byłoby znaleźć bezpośrednie impulsy do kontestacji panującego porządku, a tym bardziej do realnego sprzeciwu. Nie ma też żadnych przesłanek, by sądzić, że robił to w inny, ukryty sposób — to wykluczały wyznawane przez uczonego poglądy i stawiane sobie cele. Wcale to jednak nie oznacza, że przedstawiana z katedry wizja dziejów nie zawierała w obiektywnym sensie pewnego potencjału rewolucyjnego. Utrzymany na poziomie osiągnięć europejskiej historiografii obraz różnorodności form porządku społecznego i państwowego w dziejach, w warunkach tego miejsca i czasu musiał inspirować krytyczną refleksję wobec istniejących ograniczeń ideowych, społecznych i narodowych, dokonując erozji traktowania autokracji jako porządku pozbawionego alternatywy. Lelewel oferował słuchaczom więcej: poświęcony mu panegiryk Mickiewicza (którego treść współgra z zawartością wykładów) świadczy, że dawał im wiarę w racjonalny charakter dziejów, w możliwość poznawania ich mechanizmów, dzięki czemu będą mogli włączyć się w dzieło naprawy świata. Uczony wpłynął więc znacząco na formację niezwykłego pokolenia „rówieśników Mickiewicza" — także w duchu odrzucenia despotyzmu. Zastrzeżenia dotyczą zaś kwestii, czy jego nauka zawierała myśl walki z panującym porządkiem, czy też raczej zachęty do jego stopniowego ulepszania, które nie może się dokonać bez decydującego udziału światłego monarchy.

Jednak werbalizacja istoty wpływów Lelewela nie wyjaśnia jeszcze faktu, jak carski cenzor, zgłaszający zamiar apostazji z kręgu języka polskiego, mógł zająć tak zaszczytne miejsce we wspaniałym micie filomatów. Narzucające się pytanie, jak to możliwe, że kwiat idealistycznie na świat patrzącej młodzieży wileńskiej, w tym zwłaszcza Adam Mickiewicz, uwielbiał tego, u kogo łatwo dostrzec rysy mocno podejrzane z perspektywy jej systemu wartości, trzeba tu potraktować bardzo poważnie. Należy zatem zauważyć przede wszystkim, że tym młodym ludziom nie wszystkie meandry postawy ich idola mogły być i były znane. Po drugie, ci, którzy *bryłę świata* chcieli pchnąć *nowymi tory*, cenili go za wiarę w utopię uniwersalnego postępu i braterstwa, która powstanie dzięki odrzuceniu

[395] Ż. Kormanowa, *Joachim Lelewel*, Łódź 1946, s. 33.

przesądów światło ćmiących[396]. Nie byli zaś w stanie dostrzec kolizji jego postawy z własnym patriotyzmem; a że nie zetknęli się w jego wykładach z szerzeniem *nierozsądnej narodowości polskiej*, o co ich samych potem oskarżono, mogli sobie w całości wytłumaczyć istnieniem cenzuralnych zakazów (a był to okres, kiedy profesor historii nie pełnił jeszcze funkcji cenzora).

Opinie o Lelewelu w kręgu filomatów ukształtowały się bowiem — i to jest po trzecie — za czasu pierwszej profesury, gdy Mickiewicz i przyjaciele słuchali jego wykładów. Był to okres, gdy w jego poglądach można było znaleźć wyraźne potępienie tyranii, a w postawie pewną bezinteresowność; gdy nie ujawniła się jeszcze ta gotowość sprostania oczekiwaniom reżimu carskiego, która dała znać o sobie po paru latach. Wtedy właśnie ten wyznawczy entuzjazm młodzieży przygasał, choć trudno sobie wyobrazić, by miała ona szersze rozeznanie w kwestii jego flirtu z władzą. Pewne rozczarowanie jego osobą widać było jeszcze zanim objął funkcję cenzora. Tomasz Zan pisał w listopadzie 1822 r. do autora *Dziadów*, który wtedy już od 3 lat przebywał w Kownie: *z p. Joachimem z trudem możemy się zrozumieć*[397]. Trzeba także zauważyć, że choć (przynajmniej na początku) Lelewelowi bez wątpienia imponował status idola młodzieży wileńskiej, to ewidentnie nie próbował go wykorzystać w celu szerzenia określonych idei czy postaw. Pracę dydaktyczną traktował bynajmniej nie jako misję, ale czasami przykrą służebność, przeszkadzającą w realizowaniu swych celów badawczych. Znamienny jest fakt, że w 1818 r. porzucił z własnej inicjatywy uniwersytet w Wilnie z jego oddaną mu młodzieżą, gdyż w Warszawie mógł liczyć na mniejszy wymiar *pensum*. Zarazem zamienił kursy historii powszechnej, stwarzające duże możliwości oddziaływania ideowego, na bibliografię, która takie możliwości ogromnie ograniczała.

Zrozumieć przyczyny światoburczego oddziaływania wizji *starożytnych dziejów* pomimo umiarkowania poglądów, a potem narastającego oportunizmu jej twórcy, pozwalają wnikliwe refleksje Bronisława Łagowskiego o analogicznej recepcji prowadzonego w tym samym miejscu i czasie wykładu Gołuchowskiego. Autor podkreślał, że zmiany polityczne gotowało wtedy nie tyle głoszenie określonych poglądów, co nowa, romantyczna uczuciowość, nacechowana egzaltacją, której burzący potencjał dobrze widzieli ówcześni konserwatyści. *Buntowniczy był także w danych warunkach* — czytamy — *rodzaj emocjonalności przenikający retorykę Gołuchowskiego. Jej patos w istotny sposób zmieniał atmosferę carskiego panowania. Atmosfera ta była przeniknięta strachem, który tłumił uczucia bardziej sublimowane. Na mocy tej samej zależności każdy podnioślejszy stan ducha, jeżeli już się zrodził, osłabiał atmosferę strachu.* Już Monteskiusz wie-

[396] Oświeceniowy charakter filozofii historii młodego Mickiewicza podkreśla np. A. Witkowska; wg autorki poeta zakładał *racjonalność procesów dziejowych, możliwość rozpoznawania jej sensów, progresywną celowość rozwoju* (A. Witkowska, *Literatura romantyzmu*, Warszawa 2003, s. 90).

[397] M. Dernałowicz, K. Kostenicz, Z. Makowiecka, *Kronika...*, s. 368. O osłabieniu dawnych więzi filomatów z historykiem informował także w tym samym czasie Józef Jeżowski, *Korespondencja filomatów (1817–1823)*, opr. M. Zielińska, Warszawa 1989, s. 347.

dział, iż despotyczna władza opiera się na systemie wychowania, który usiłuje budzić strach oraz trywializować i poniżać uczucia, zamiast je uszlachetniać. Propagowana przez Gołuchowskiego filozofia, która *dążyła do pogłębienia życia i poszerzenia jego granic*, stanowiła zaprzeczenie takiej pedagogiki. Gdy mówił on, że duch ludzki to *olbrzym nadzwyczajnej siły, ciągle wszystkie targający więzy i o najwyższe kuszący się rzeczy*, wygłaszał — zapewne nieświadomy *implikacji swej retoryki*, jak pisze Łagowski — prawdziwy *manifest rewolucyjny*[398].

W aspekcie tych prawd nie budzi wątpliwości pewien rewolucyjny potencjał wykładów Lelewela, mimo jego politycznego oportunizmu. Rozumienie ducha ludzkiego, bliskie formuły *olbrzyma nadzwyczajnej siły*, wyrażane mniej lub bardziej otwarcie, przenika ogół jego wykładów. W świetle przedstawionej wcześniej prezentacji jego poglądów widać to ewidentnie, zarówno w ogólnych tezach (jak ta o *doskonalącej się ludzkości*), jak w sądach ograniczonych czasowo i przestrzennie (choćby w obrazie mądrości antycznego filozofa jako źródła poprawy ogólnej moralności i remedium na tyranię). Przekonanie, że *dzieje ojczyste najwięcej są zdolne podnosić człowieka do godności, uzacniać go, ożywiać duchem publicznym, budzić umysł do cnót*, współtworzyło aurę oczekiwania czegoś nowego, przyczyniało się do podświadomego odczucia potrzeby groźnej dla reżimu rewolucji moralnej, nawet jeśli aury aprobaty dla tego *ducha publicznego* nie łączył z głoszeniem treści, które wykraczały poza granice urzędowo tolerowane. Niewykluczone zresztą, że sam uczony w jakimś stopniu to zrozumiał i wystraszył się, co być może tłumaczy w jakiejś części decyzję opuszczenia Wilna w 1818 r. Wydaje się także, że zanik entuzjazmu wobec jego osoby po powrocie na katedrę, który widać we wzmiance Zana, filomackiego przywódcy i moralnego arcywzoru młodzieży, prawdziwego świeckiego świętego, mógł wynikać z tego, że być może historyk stał się ostrożniejszy i zaprzestał roztaczać ową podniosłą, emocjonalną aurę.

Swe wczesne wyobrażenia o Lelewelu miał zaś stosunkowo długo zachować Mickiewicz; pomimo bolesnego przeżycia faktu ocenzurowania *Dziadów*, pełnienie funkcji cenzora przez swego idola traktował z wyrozumiałością. Wraz z przyjaciółmi, którzy byli zaangażowani w wydanie tomu, ewidentnie spodziewał się jego życzliwości, ale zarazem liczył się z góry z koniecznością zmian tekstu. Jednak — przynajmniej od czasu, gdy poeta ukończył studia — nie istniały między nimi bliższe kontakty, co sugerują niektórzy autorzy[399]. Poza sprawami już tu wspomnianymi poeta za pośrednictwem profesora próbował uzyskać od władz szkolnych zwolnienie z ciążącego na nim obowiązku nauczania oraz zgodę na wyjazd za granicę. Nie są znane opinie uczonego o ówczesnej twórczości autora

---

[398] B. Łagowski, *Filozofia polityczna Maurycego Mochnackiego*, Kraków 1981, s. 44, 52–54. Przy okazji autor tej świetnej książki powtarza powszechny błąd o bezspornym *powiązaniu Lelewela z tendencjami rewolucyjnymi* w tamtym okresie. Tamże, s. 45.

[399] A. Kowalska, *Mochnacki i Lelewel, współtwórcy życia umysłowego Warszawy i kraju, 1825–1830*, Warszawa 1971, s. 194; brak dokumentacji takiego związku w: M. Dernałowicz, K. Kostenicz, Z. Makowiecka, *Kronika...*, Warszawa 1957.

Dziadów; zapewne były zasadniczo przychylne, jednak wyraźnie nie zdawał on sobie sprawy, z jakiej rangi literaturą dane mu było zetknąć się z osobliwej perspektywy cenzora. W liście z listopada 1822 r. pojawiła się wzmianka o *poecie balladyście Mickiewiczu*, którego — jak pisze — *ściągnął do siebie na obiadową godzinę*, gdyż nie dotarła na czas informacja, że sam jest oczekiwany na obiedzie u Jana Śniadeckiego. Zarówno treść tej uwagi, jej marginalny charakter, jak i sposób określenia rozmówcy nie pozwala oprzeć się wrażeniu, że Lelewel daleki był od myśli, iż zetknął się z kimś wyjątkowym[400]. Trudno zresztą mniemać, by romantyczna, fantastyczna i mroczna wyobraźnia *balladysty*, jego świat, zaludniony przez byty nadprzyrodzone i bohaterowie, zanurzeni w głębi problemów egzystencjalnych — cała jego twórczość — mogła przemówić silniej do zupełnie innej wrażliwości uczonego, skrojonej wedle miary oświeceniowego racjonalizmu i pozbawionej poczucia tragizmu.

* * *

Poczynione uwagi nie stanowią, rzecz jasna, argumentu, który miałby podważać sąd, że wywarł on znaczny wpływ na kształtowanie się ideowego oblicza Mickiewicza. Ale też uznanie, że taki wpływ istniał, bynajmniej nie oznacza, iż Lelewel należał do prekursorów romantyzmu ani nawet iż od razu poparł jego dążenia światopoglądowe. Zabierając głos w słynnym sporze romantyków z klasykami, uczony nie zajął zdecydowanego stanowiska; wywołany przez głośne rozprawy Mochnackiego artykuł *O romantyczności* z 1825 r. pokazuje wyraźnie, jak ograniczona była wówczas jego recepcja nowych prądów i jak daleki był od akceptacji (albo też może od dostrzeżenia) jego rewolucyjnego charakteru. Stanowisko to należy wszakże rozważyć w kontekście przebiegu wcześniejszej fazy tej doniosłej kontrowersji. Trzeba więc przypomnieć, że tę problematykę wnieśli na forum publiczne nie bezkompromisowi zeloci jakiejś radykalnej formuły romantyzmu, ale — jak pisał autor cennego *studium romantycznej świadomości* Mochnackiego — *zwolennicy średniej drogi, próbujący godzić pod jednym sztandarem romantyczność i klasyczność, rozsądek i serce czułe, pisanie podług reguł i „swobodną imaginację"*. Ocena ta dotyczy nie tylko inicjatora sporu, Brodzińskiego, czy też Franciszka Wężyka, ale także Mickiewicza, którego wypowiedź teoretyczna we *Wstępie* do *Poezji* z 1822 r. nie dorównywała śmiałością jego poezji[401].

Mimo takiego umiarkowania druga strona odpowiedziała z determinacją, widoczną zwłaszcza w stylu głównego polemisty, Jana Śniadeckiego. Ale tak dobitny sprzeciw nie wynikał wcale z braku realistycznej oceny, przewrażliwienia czy

[400] J. Lelewel, *Listy do rodzeństwa...*, s. 377 (list z 17.XI.1822). Można tu jeszcze dodać, że w rozmowach z Czeczotem uczony-cenzor określał infantylnie *Dziady* mianem *Dziadka* (*Korespondencja filomatów...*, s. 379).

[401] S. Pieróg, *Maurycy Mochnacki. Studium romantycznej świadomości*, Warszawa 1982, s. 30–53, cytat ze s. 51.

apodyktycznych skłonności; zagrożenie dla podstawowych założeń światopoglądowych i kultury oświecenia klasycy pojęli trafnie. Bowiem mimo całej kompromisowości i ograniczenia do sfery estetyki skromne z pozoru propozycje, podważając naturalność i wyłączność idei *wieku świateł*, oznaczały faktycznie przedstawienie alternatywy, która musiała powodować ich erozję. *Wypowiedzi zwolenników romantyczności nie sięgały wprawdzie do fundamentów światopoglądu Oświecenia, ale kwestionując zasadność i wyłączność jego doktryny estetycznej podważały jego spójność, wprowadzając do niego tym samym groźną i niszczącą infekcję*[402]. Na początku trzeciej dekady XIX wieku polski romantyzm dopiero dorastał i krystalizował się jako oferta światopoglądowa; w miarę uświadamiania sobie swej odrębności porzucił kompromisowość i podjął próby obalenia założeń, na których była oparta doktryna klasycyzmu. Przełomowe znaczenie miało właśnie wystąpienie Mochnackiego z 1825 r., który nawiązał do dosyć już odległego wystąpienia Śniadeckiego sprzed kilku lat, wnosząc do deklaracji romantyków zupełnie nowe postulaty i nowy ton. Reakcja Lelewela, naznaczona chęcią obrony formuły kompromisowości, zyskuje w tej sytuacji wymiar symptomatyczny.

Mochnacki potraktował *romantyczność* nie jako pewien typ estetyki czy typ poezji, ale uznał ją za synonim wszelkiej poezji, tę zaś traktował jako wyraz szerokiego *spectrum różnorakich filozoficznych, religijnych, artystycznych potrzeb i pragnień*, które można nazwać *potrzebami metafizycznymi*. Zarazem był przekonany, że *potrzeby metafizyczne* są oddzielone od potrzeb poznawczych i praktycznych, a te pierwsze nie mogą zostać zaspokojone w drodze poznania racjonalnego, naukowego. To zaś oznacza zasadniczy dualizm istoty ludzkiej, powodując zarazem niemożliwość uprawiania metafizyki jako nauki. Jej wyrazem jest wszakże poezja, toteż za wizją rewolucji w poezji krył się postulat nowej metafizyki, a tym samym — nowego fundamentu świata historycznego[403]. Rozdwojenie człowieka znajduje wyraz w odróżnianiu świata zewnętrznego doświadczenia (świata społecznego) od istniejącego dzięki imaginacji i natchnieniu świata idealnego. *Do rzeczywistości społecznej i historycznej* — pisał Stanisław Pieróg — *należy to wszystko, co Mochnacki nazywa cywilizacją: nauka jako owoc doświadczenia i rozsądku, technika i przemysł, handel i polityka, ustrój społeczny i państwo. Do przeciwstawnej, „wewnętrznej rzeczywistości" należy to wszystko, co można nazwać kulturą duchową, a czego istotą jest „poezja": literatura i sztuka, filozofia i religia, mitologia i legendy ludowe. Ta druga strona kultury* [...], *aczkolwiek jest pod względem swej istoty niezmienna, przynależna do natury człowieka, to jednak pod względem swego wyrazu jest zindywidualizowana i zróżnicowana narodowo*[404]. Tak zakreślone ramy rzeczywistości tworzą nową przestrzeń refleksji historycznej, nic jednak nie wskazuje, by Lelewel potraktował ją jako propozycję wartą rozważenia.

---

[402] Tamże, s. 52, por. s. 42.
[403] Tamże, s. 56–59, 63.
[404] Tamże, s. 63–65.

Choć daleko posunięta rezerwa Lelewela wobec opcji młodego krytyka nie powinna budzić wątpliwości, to jednak jego wystąpieniu usiłowano niekiedy przypisywać poparcie dla romantyzmu. Jeśli z tym pojęciem łączyć linię przyjętą przez Mochnackiego, to autor *Historyki* obchodził z daleka jego zasadnicze problemy. Upatrywanie w jego wystąpieniu poparcia dla romantyków tylko na podstawie tego, że poprzez przykłady wulgarnych wątków w mitologii greckiej usiłował, jak pisała Aniela Kowalska, ośmieszać klasyków, jest zupełnym nieporozumieniem. Lelewel, cytując pojawiające się tam *okropności* czy przypadki *gminnych obrazów* u starożytnych poetów, chciał pokazać uproszczenia i niekonsekwencje w argumentacji współczesnych klasyków, broniących swego kanonu estetycznego (pomijam kwestię, na ile uczony dotykał tu istoty tej kwestii). Prowokował ich przy tym, sięgając po złośliwości: ocena, że *przystała klasyczna poezja grubym bałwochwalstwem zajętemu ludowi i przez niego spłodzoną została*[405], poniekąd odwracała zarzuty, jakie klasycy stawiali romantykom przeciw nim samym. Nie oznacza to jednak, że uczony poparł tych ostatnich, choćby tylko na płaszczyźnie estetycznej; jego deklaracja mówiła jedynie o zamiarze przedstawienia wątpliwości, *aniżeli żebym miał wyrokować i decydować*[406].

Sens wystąpienia Lelewela ujawnia się w pełni w świetle faktu, że głos Mochnackiego stanowił mocny akcent w przeniesionej na grunt polski *walce o nowy paradygmat antropologiczny* i o *zasadniczy przełom umysłowy w kulturze europejskiej*[407]. Rewolucyjny wymiar rozprawy młodego krytyka uwydatniała konkretna sytuacja historyczna: nad Wisłą — inaczej niż w Anglii czy w Niemczech, gdzie nurt romantyczny miał odległe początki i rozwijał się stopniowo przez długi okres — klasycystyczny wzorzec jeszcze do niedawna nie miał konkurencji; w efekcie czego skondensowane w czasie przemiany miały przybrać charakter gwałtownego zerwania. Taki bieg rzeczy był zaś bliski przypadku francuskiego, przy czym w Polsce przełom był *bardziej jednoznacznie niż we Francji związany z określoną postawą społeczno-polityczną, a tym samym i wyraźniej zdeterminowany przez konkretną sytuację historyczną lat dwudziestych*[408]. Lektura tekstu

[405] J. Lelewel, *O romantyczności*..., s. 635–636, s. 639; por. A. Kowalska, *Mochnacki i Lelewel*..., s. 202-203. Intencję dokuczania klasykom poświadcza fakt, że na potrzeby polemiki Lelewel wypowiadał opinie sprzeczne z głoszonymi niewiele wcześniej z katedry w Wilnie, kiedy utrzymywał, iż *greckie dziwy nie miały nic tak okropnego jak Skandynawii* (J. Lelewel, *Wstęp do historii powszechnej*..., s. 313).

[406] J. Lelewel, *O romantyczności*.., s. 632.

[407] A. Witkowska, R. Przybylski, *Romantyzm*, s. 198–199.

[408] M. Żmigrodzka, *Problemy romantycznego przełomu*, w: *Przez wieki idąca powieść. Wybór pism o literaturze XIX i XX wieku*, pod red. M. Kalinowskiej i E. Kiślak, Warszawa 2002, s. 28–29. Istnienie wskazanych różnic nie przeczy oczywiście, że spór ten miał znaczenie polityczne w skali uniwersalnej; Mazzini *ścieranie się nurtu romantycznego z klasycznym* określił jako *starcie między bojownikami o wolność a zwolennikami autorytaryzmu* (cyt. za: Lord Acton, *Historia wolności. Wybór esejów*, wybór i wstęp P. Śpiewak, tłum. A. Branny, A. Gowin, P. Śpiewak, Kraków 1995, s. 116–117).

Lelewela nie pozwala wątpić, że zignorował on zasadniczy wymiar problemu, nie dostrzegając go bądź nie chcąc dostrzec. W odniesieniu do jego ówczesnych poglądów należy uznać, że radykalizm propozycji autora *O duchu i źródłach poezji w Polsce* był mu obcy.

Pod powierzchnią wywodów Lelewela wyczuwa się ciągle ocenę — nigdzie dobitnie nie wypowiedzianą — że właściwie nie ma o co kruszyć kopii. Autor podkreślał, że były różne postacie *klasyczności*, że między obiema orientacjami zachodzi swoista konwergencja, *gdy romantyczność w swych rozmaitościach nabywa klasycznego wejrzenia, tak, iż się tworzy jakieś z jednej do drugiej przejście, jakiś pośrodek.* Uparte sprowadzanie kontrowersji do sprawy stylu, *sposobu wykładu*, stosowanych *prawideł*[409], cofało ją na płaszczyznę literacko-estetyczną, ponad którą usiłował ją wynieść Mochnacki. Historyk odwracał tym uwagę od rewolucyjnego wymiaru jego stanowiska, a starając się pokazać poprzez szkiełko swej erudycji, że wszystko, co ortodoksyjni klasycy uznawali za nowe i obrazoburcze, właściwie było znane już od dawna, po części zacierał ją nawet na polu estetyki. W efekcie tekst mógłby wręcz skłaniać do pytania, czy autor — ze swą świadomością niedawnego cenzora — nie starał się rozmyślnie zacierać ostrości kontrowersji, kierując się względami taktycznymi, tzn. chcąc ewentualnie uśpić czujność i ograniczyć opór środowisk zachowawczych wobec zmian, które w istocie wspierał. Domysł taki miałby znamiona kompromisu wobec upowszechnionej opinii o światopoglądowym nonkonformizmie uczonego w tym okresie, jednak w całokształcie jego postawy nie ma dla niego żadnego uzasadnienia. W sensie ideowym Lelewelowi było wtedy w dalszym ciągu bliżej do zachowawczych, wyznających klasycyzm elit niż do ośrodków romantycznej kontestacji, choć niezupełnie znajdowało to wyraz w układach towarzysko-środowiskowych.

Prócz kwestii stylu Lelewel poświęcił więcej uwagi krytyce potencjalnego uznania mitologii skandynawskiej — obok *starożytności słowiańskiej* i *ducha średnich wieków* — za tworzywo literatury narodowej[410]. Ta propozycja Mochnackiego, jakkolwiek bez wątpienia chybiona, w kontekście ówczesnych wyobrażeń nie była tak absurdalna, jak to się może wydawać z perspektywy romantycznych dogmatów o swoistości kultury i charakteru narodowego, które miały później upowszechnić się w Polsce. Krytykowi chodziło o to, że indywidualność narodu polskiego kształtowała się u początków w bliskiej styczności z ludami Północy, że ich religia musiała silnie wpłynąć na jego wyobrażenia, inaczej niż mity greckie. Przyjmował on przy tym, że istnieje pokrewieństwo osobowości Germanów i Słowian, ukształtowanych w surowych warunkach północy, oraz że ludy te różniły się zasadniczo od Hellenów. W opinii tej słychać echa wywodzącej się z ducha myśli Monteskiusza koncepcji wyróżniającej dwa psychofizyczne typy: człowie-

---

[409] J. Lelewel, *O romantyczności...*, s. 633, 638–639.

[410] M. Mochnacki, *O duchu i źródłach poezji w Polszcze*, w: M. Mochnacki, *Rozprawy literackie*, Wrocław 2000, s. 14.

ka Południa i człowieka Północy[411]. Ale Mochnacki miał także prawo — i to nie tylko w zakresie ogólnego kierunku poszukiwania analogii — odwołać się do *badań nieśmiertelnego Czackiego*, które pokazały, że *narody zamieszkałe na całej przestrzeni ziemi Sławian miały liczne stosunki z ludami Północy*, że *mięszanina zwyczajów, języka, tradycji i pamiątek* stanowiła płaszczyznę zbliżenia[412]. Poglądy o *zupełnym podobieństwie praw narodu naszego z prawem innych narodów północnych* eksponował i podzielał Kołłątaj, który pisząc o odmienności obyczajów i prawa *ludów południa* i *ludów północy*, odwoływał się do różnic między mitologią północy a grecką, a w prospekcie nowego wydania *O prawach litewskich i polskich* proponował punkt: *O jedności praw Germanów i Słowian w ogólności i szczególności*[413].

Fakt ewidentnego związku propozycji Mochnackiego z takimi twierdzeniami oraz późniejsze poglądy Lelewela mogłyby sugerować, że przede wszystkim winien on odrzucić ignorowanie różnic między Germanami a Słowianami. Takich zastrzeżeń wyraźnie jednak nie zgłaszał, podkreślał zaś, że inaczej niż mitologia klasycznego antyku, skandynawskie sagi są nieznane, a zatem odwoływanie się do ich symboli i postaci nie byłoby zrozumiałe[414]. Jeśli można tu mówić o krytyce tezy o wspólnym mianowniku kultury Polski i Skandynawii, to nie była ona wcale efektem przyjęcia perspektywy wyróżniania *zbiorowych indywidualności*. Podjąwszy problem punktu odniesienia prezentacji *dziejów krajowych*, uczony postulował ukazywanie ich w kontekście znaczeń ogólnie zrozumiałych, należących do jednego kanonu kultury. Odwołanie się do dziedzictwa antycznego było pochodną dyrektywy wpisania ich w obszar dziejów całej ludzkości, odkrywania w przeszłości narodu pierwiastka uniwersalnego[415]. Różniło to zdecydowanie Lelewela od promotorów walki z klasycyzmem, bowiem w syntezie kulturowej, którą romantyzm chciał zastąpić *klasycystyczny, homogeniczny model tradycji*, na antyk nie było miejsca. *Latynizm uznali młodzi romantycy za jedną z klęsk cywiliza-*

[411] M. Mochnacki, *O duchu i źródłach...*, s. 18–19. W pismach polskich tego czasu pojawiło się tłumaczenie rozprawy Ch.V. de Bonstettena, zatytułowanej właśnie *Człowiek Południa i człowiek Północy* (A. Zieliński, *Naród i narodowość...*, s. 38, 99).

[412] M. Mochnacki, *O duchu i źródłach...*, s. 18, 25. Czacki twierdził, że z Północy docierały *słowa, wyobrażenia i prawa*, silnie oddziałując na ziemie litewskie i polskie (*O litewskich i polskich prawach*, Kraków 1861, s. VII). Trzeba też dodać, że silnie wtedy oddziałujące na kształtowanie się pojęcia romantyzmu refleksje pani de Stäel zalecały mitologię północy jako źródło odnowy poezji (S. Pieróg, *Maurycy Mochnacki...*, s. 75).

[413] H. Kołłątaj, *Słów kilka nad prospektem drugiej edycji dzieła „O prawach litewskich i polskich"*, w: *Ks. Hugona Kołłątaja korespondencja listowna z Tadeuszem Czackim*, wyd. F. Kojsiewicz, Kraków 1844, t. I, s. 34–39, s. 44.

[414] J. Lelewel, *O romantyczności...*, s. 631.

[415] Nie należy chyba traktować dosłownie pomysłu przedstawiania epizodów z dziejów Polski w mitologicznym, greckim kostiumie i uważać obrazu Sobieskiego, wędrującego na Pola Elizejskie przy dźwiękach strun Apollina, za poważną propozycję ujęcia pierwiastka *narodowego* (J. Lelewel, *O romantyczności...*, s. 631). Dobrze to jednak ilustruje, że autor nie przyswoił idei indywidualności historycznej i obstawał przy uniformistycznych schematach oświecenia.

cji, za czynnik, który zniszczył starą kulturę rodzimą[416]. Jest przy tym bardzo znamienne, że uczony, odrzucając niefortunny pomysł włączenia wierzeń pogańskiej Skandynawii do kręgu tradycji, z której miałaby czerpać literatura narodowa, podobnie potraktował *starożytności słowiańskie*, które — jak stwierdził — *nie są dość narodowe*[417].

Lelewel nie tylko nie odrzucał klasycyzmu w ogóle, ale nie podzielał również zdania, że jego współczesna naśladowcza postać jest niezdolna do oddania istoty autentycznego piękna klasycznego, właściwego odległej w czasie, istniejącej w innych warunkach naturalnych i historycznych kulturze[418]. Nie aprobował też bynajmniej wezwania Mochnackiego, by uznać *romantyczność poezji polskiej jako jedyny do głoszenia rzeczy narodowych środek* i pokazywał, że *krajowe przedmioty i starożytności* także przecież *ożywiały* poezję klasyków, która włączyła w szeregi swych bohaterów Popiela, hetmana Chodkiewicza czy Barbarę Radziwiłłównę[419]. Odnosi się tu wrażenie, jakby nie zauważył, że młody krytyk nie wyważał otwartej szeroko bramy, zalecając epizody z polskiej historii jako przedmiot literatury, ale że chodziło mu o to, by tradycję potraktować w sposób zupełnie inny, niż to czynili klasycy. Polemista dostrzegał u Mochnackiego nieuzasadnione monopolistyczne zapędy i odpowiadał na nie poparciem dla różnorodności literackiego ujęcia, przyznając zarazem prawo obywatelstwa romantycznej estetyce[420]. Można to stanowisko uznać za kompromisowe, nie tracąc jednak z pola widzenia świadomości, że nie satysfakcjonowało żadnej ze stron oraz że kompromis w kontekście tego sporu oznaczał faktycznie sprzeciwienie się temu, co było radykalnie nowe, co inicjowało postawę buntu w sferze idei[421]. Choć bowiem — by raz jeszcze to podkreślić — wystąpienie Lelewela nie dotykało wprost istoty postulatów autora *O duchu i źródłach poezji w Polsce*, to, niezależnie od subiektywnych intencji, przesłaniało je czczą erudycją dziejopisa Wawela z *Balladyny*.

Mochnacki posługiwał się pojęciem *romantyczności* w dwu znaczeniach: niekiedy odnosił je do konkretnego zjawiska z dziejów literatury, określając tak swo-

---

[416] M. Żmigrodzka, *Problemy romantycznego przełomu*, s. 30–31.

[417] J. Lelewel, *O romantyczności...*, s. 630.

[418] M. Mochnacki, *Niektóre uwagi nad poezją romantyczną z powodu rozprawy Jana Śniadeckiego „O pismach klasycznych i romantycznych"*, w tegoż: *Rozprawy literackie*, s. 81; por. M. Strzyżewski, *Wstęp*, tamże, s. XXV.

[419] J. Lelewel, *O romantyczności...*, s. 640–641, 630.

[420] Tamże, s. 640–641.

[421] *Pogląd, z którym wystąpił Mochnacki w 1825 roku* — pisał Pieróg — *ma wszystkie konstytutywne cechy romantycznej postawy buntu* (S. Pieróg, *Maurycy Mochnacki...*, s. 86; por. s. 82–83). Warto jeszcze zauważyć, że właśnie kult Północy wyrażał — jak pisano — *dojmująco odczuwaną potrzebę heroizmu*, którą nieraz usiłowano *siłą narzucić znienawidzonym filistrom* (M. Janion, *Skald jako poeta romantyczny* w: *Pisma wybrane*, t. 3, *Zło i fantazmaty*, s. 243). Mochnackiego apologię heroicznego dzieła *synów olbrzymiej Północy*, którzy wnosząc do pozostawionego przez *rzymski despotyzm* dziedzictwa, *do siedlisk zbrodni i zniewieściałości nieznane męstwo i zwyczaje, zaczęli nową epokę*, można również uznać za pośredni wyraz sprzeciwu wobec panującego porządku ideowego (M. Mochnacki, *Rozprawy literackie*, s. 27).

iste piętno poezji i kultury wieków średnich. Jednak do istoty jego programu odnosił się ów termin w innym znaczeniu — jako synonim poetyckości, istotna cecha prawdziwej, natchnionej poezji, która odkrywa prawdy fundamentalne, warunkujące przeobrażanie świata. Lelewel aprobował pojęcie *romantyczności* w sensie bliskim tego pierwszego, jako wytworu *uduchowionej chrześcijan myśli*, określającym specyfikę kultury średniowiecza[422]. Nie posługiwał się nim natomiast w tym drugim znaczeniu, a ignorowanie tak pojętej *romantyczności* oznaczało brak aprobaty dla idei, które Mochnacki zgromadził pod tym sztandarem. Polemiczna publikacja uczonego nie wspierała bynajmniej ekskluzywnego projektu totalnego przeobrażenia kultury, by uczynić z niej domenę romantyzmu, który uwolni twórczość od szczudeł skostniałych reguł i zapewni spontaniczność warunkującą rewelację głębi ducha narodu i pozwalającą mu *poczuć się w swym jestestwie*. Wyrażała zarazem dystans wobec tezy o istniejącej od prapoczątków osobowości narodu, którą w *starożytnościach słowiańskich* i *czuciu ludu* chcieli odkrywać romantycy. Jest bardzo znamienne, że w niemal współczesnej (datowanej na 1824 r.) partii materiałów do *Dziejów historii, jej badań i sztuki* uczony nieodmiennie rekomendował uniwersalistyczne stanowisko, pisząc, że *historia cudzoziemców nie zna*[423].

Wymowa *O romantyczności* sprawiała kłopot historiografii PRL: skoro w sporze klasyków z romantykami wedle obowiązującego kanonu racje historyczne były po stronie tych ostatnich, to Lelewel jako wzór postawy postępowej winien zaangażować się mocno po ich stronie. Nie oznacza to bynajmniej, że romantyzmowi przypisywano generalną „postępowość", ta bowiem z zasady była przywilejem oświecenia. Romantyzm traktowano co najmniej z dużą rezerwą (decydowało o tym bez wątpienia znaczenie rozwijanej po powstaniu koncepcji polskości jako antytezy rosyjskości oraz doniosłość pierwiastków religijnych), choć, rzecz jasna, nie rezygnowano z eksploracji jego stron „postępowych". Dystansowanie się Lelewela wobec Mochnackiego nie zraziło jednak cytowanej tu już Kowalskiej, która całkowicie wypaczyła wymowę polemiki, wnioskując nie na podstawie rzeczywistej zawartości tekstu, ale sugerując nieistniejącą jego treść przez odwołanie się do późniejszych wypowiedzi czy przypominanie niechęci klasyków do jego osoby[424]. Podobnie postąpiła wcześniej Assorodobraj, która nawet w *Komentarzu* do edycji *O romantyczności* w *Dziełach* Lelewela nie próbowała

[422] J. Lelewel, *O romantyczności...*, s. 639. Uczony wyraźnie trzymał się tu tego znaczenia terminu *romantyzm*, o jakim pisała A.L.G. de Staël, tj. pojęcia oznaczającego poezję, *której źródłem są pieśni trubadurów, która zrodziła się z ducha rycerstwa i chrystianizmu*; cyt. za: H. Peyre, *Co to jest romantyzm?*, Warszawa 1987, s. 89. O ówczesnym ugruntowaniu takiego pojęcia *romantyzmu* świadczyć może fakt, że Brodziński używał terminu *wieki romantyczne* w znaczeniu *średniowiecza* (K. Brodziński, *Mowy i pisma patriotyczne oraz O powołaniu i obowiązkach młodzieży akademickiej*, opr. I. Chrzanowski, Kraków 1926, s. 44).

[423] J. Lelewel, *Dzieje historii...*, s. 823.

[424] A. Kowalska, *Mochnacki i Lelewel...*, s. 202–203.

odnieść się wprost do treści tego tekstu. Odwołując się zaś do nadziei wileńskich filomatów z jednej, a niechęci klasyków do autora z drugiej strony, stwierdziła, że była to *polemika rodzinna* z Mochnackim. Odrzucając w ten sposób milcząco fakt zasadniczego dystansu uczonego wobec idei, które współtworzyły romantyczną rewolucję w kulturze, usiłowała pokrętnie zwrócić wymowę całego kompleksu wypowiedzi historyka przeciw romantykom *piszącym z punktu widzenia idealizacji średniowiecznego świata chrześcijańskiego*[425]. Krytyczny stosunek do tak określonej formacji był zaś pod względem ideologicznym oczywiście bez zastrzeżeń.

Assorodobraj odwołała się przy tym do uwag uczonego z lat poprzednich, który utożsamiając *romantyczny* z *chrześcijańskim*, miał pod hasłem *historia romantyczna* umieszczać jakoby *wyłącznie myśl historyczną europejskich konserwatywnych romantyków*[426]. Sprawa ta nie jest jednak tak prosta, bowiem w tym czasie łączył termin *romantyzm* nie tylko z *chrześcijańskim średniowieczem*, ale też z pewnymi nieakceptowanymi cechami pisarstwa historycznego innych epok (niektóre z nich wzmiankowała zresztą autorka). Pisał o *tkliwości romantycznej, ubliżającej powadze historii*, a podobne rozumowanie zawarte jest również w wyjaśnieniu, że przypisana Karamzinowi *czułość* znaczy to samo co nazwanie go *romantycznym pisarzem*, zaś taki epitet oznaczałby wyeliminowanie *z rzędu historyków*[427]. Uczony pisał też, że dziejopisarze średniowiecza patrzyli na świat przez *szkło romantycznej fikcji*, co pokazuje, iż przymiotnik ten miał inną, także pejoratywną konotację. Jeszcze inne — również opatrzone ujemnym znakiem — rozumienie tego terminu pojawiło się w uwagach o zauważonym we Francji II połowy XVII w. *romantyczno-retorycznym sposobie pisania dziejów, który nie miał względu na historyczną prawość* i służył propagandzie interesów stronnictw[428]. Natomiast *romantyzmu* w znaczeniu istotnego przejawu duchowości średniowiecza chrześcijańskiego historyk bynajmniej nie oceniał negatywnie. Skoro pisał, że *romantyk ziemskie rzeczy wiąże z niebieskimi i odnosi do wysoko poznanego bóstwa*, a *romantyczną uduchowioną chrześcijan myśl* przeciwstawiał *grubemu bałwochwalstwu*[429], to pozytywna ocena tak opisanej postawy nie może budzić wątpli-

[425] N. Assorodobraj, *Kształtowanie się założeń teoretycznych...*, s. 147–150 oraz *Komentarz* do: *O romantyczności*, w: J. Lelewel, *Dzieła*, t. II, s. 701–702. W świetle tych faktów szokuje twierdzenie o *wspólnym wystąpieniu* Lelewela i Mochnackiego w toczącej się dyskusji (M. Wierzbicka, *Joachim Lelewel...*, s. 46).

[426] N. Assorodobraj, *Komentarz* do: *O romantyczności*, s. 701–702.

[427] Tamże, s. 701. Te słowa to znamienny przejaw uprawiania przez badacza trudnej do zaakceptowania, a mówiąc otwarcie — żenującej — gry. Podane otwartym tekstem oceny Karamzina stanowią istną beczkę miodu, ale w prywatnej korespondencji, mrugając okiem, pisze on, że dodał tam też łyżkę dziegciu. Trzeba jednak podkreślić, że bodaj nikt, do kogo ta poufna informacja nie dotarła, nie byłby w stanie zauważyć, iż zmienił się smak zawartości. Co więcej, nawet wiedząc o tym, trudno zgodzić się, by miało to unieważniać wszystkie zamieszczone w rozprawie pochwały. Na marginesie warto zaznaczyć, że określenie *historyk romantyczny* miało pejoratywny, lekceważący wydźwięk także u Niebuhra (G. von Below, *Die deutsche Geschichtschreibung...*, s. 8).

[428] J. Lelewel, *Dzieje historii...*, s. 773, 775, 809.

[429] Tenże, *O romantyczności...*, s. 639.

wości. Co, rzecz jasna, nie oznaczało bynajmniej, by miał akceptować przeniesienie takiego wzoru postawy w rzeczywistość współczesną.

* * *

Z perspektywy stanowiska historyka wobec *romantyczności* trudno wątpić, że w 1825 r. obce mu były ważne przekonania, określające jego ugruntowany w literaturze portret ideowy. Ale rozprawa nie odnosiła się do szeregu fundamentalnych kwestii, inne dotykała tylko pośrednio bądź cząstkowo i już z tego powodu nie można jej uznać za podstawę pełniejszej oceny jego poglądów. Zarazem należy zauważyć, że bodaj żaden inny tekst z tamtych lat — nawet te, które zawierają bardziej systematyczny wykład jego koncepcji — nie jest dla niej reprezentatywny samoistnie, nawet w odniesieniu do względnie zawężonego czasu powstania. W każdym razie trudno byłoby zawarte tam kolejne enuncjacje tak usystematyzować, by układały się w jakiś czytelny obraz stopniowych zmian poglądu na dzieje. Należy zaznaczyć, że przedwcześnie w tym miejscu przesądzać, czy doprowadziły one Lelewela do zajęcia w pełni konsekwentnego stanowiska reprezentanta indywidualistycznego historyzmu. Można natomiast — uprzedzając egzemplifikację owych zmian — z całą pewnością powiedzieć, że w jego myśli nie nastąpił w tym okresie jakiś jednorazowy przełom.

Zarysowanie linii ewolucji poglądów Lelewela w tym okresie przedświtu romantycznych wyobrażeń o historii napotka na trudności, wynikające zarówno z natury uwarunkowania przemian w świecie idei, jak i ze specyfiki indywidualnego przypadku. Choć w modelowym ujęciu indywidualistyczny historyzm epoki romantyzmu stanowił antytezę uniformizującego uniwersalizmu oświecenia, to przecież nie oznaczał zupełnego negowania uniwersalnego aspektu dziejów, ani też filozofia historii *wieku świateł* nie była całkiem ślepa na ich indywidualny wymiar. Koncepcje konkretnych twórców rzadko też dokładnie odpowiadają abstrakcji idealnego modelu, często współfunkcjonują w nich elementy obu opcji; nowy kompleks ideowy powstaje przez opozycję w stosunku do pewnych tez poprzedniego, ale też wchłania inne, przekształcając je i podporządkowując swym pryncypiom. Każdy konkretny przypadek jest ponadto wyrazem pewnego momentu podlegającej nieustannym zmianom rzeczywistości idei, odciskają się w nim ponadto zróżnicowane uwarunkowania recepcji, oddziaływanie aktualnej problematyki życia publicznego oraz indywidualnych predyspozycji i preferencji. To, co z „obiektywnej" perspektywy badacza dziejów idei, któremu upływ czasu umożliwia bardziej klarowne wejrzenie w zasadnicze rysy formacji intelektualnej, jest wyrazem niekonsekwencji, w sensie „subiektywnym", z perspektywy „zanurzonego" w gąszczu problemów swej epoki twórcy, któremu taki dystans nie jest dany, jest poniekąd, do pewnego stopnia, nieuchronne. W obszarze niniejszych rozważań dobrym przykładem jest fundamentalna dla ówczesnych koncepcji dziejów kwestia pojęcia narodu, którego ewolucja przebiegała pod wpływem zetknięcia się oświeceniowej idei *narodu politycznego* (zarazem zakorzenionej w tradycji

sarmackiego republikanizmu) oraz nowej, romantycznej koncepcji *kulturowej*[430]. Te kwestie zostaną poruszone obszerniej w następnym rozdziale.

Oddziaływanie tego rodzaju antagonistycznych idei określa w dużej mierze zawikłanie myśli Lelewela i trudności z ujawnieniem jej dynamiki. Pomnaża je fakt, że w odniesieniu do ogółu kwestii tam podejmowanych brak ewidentnych punktów zwrotnych, co zresztą nie jest raczej sytuacją wyjątkową. Nie zawsze przy tym można uchwycić wyraźne ukierunkowanie linii ewolucji, nierzadko zda się on nawracać do — zdawałoby się — już definitywnie porzuconych tez. Wydaje się, że do pewnego stopnia tego typu zawikłania wzięły się stąd, że pewne teksty czy ich fragmenty, o przeznaczeniu na ogół dydaktycznym, w których powracał do tych samych kwestii, nie były wedle wszelkiego prawdopodobieństwa efektem podjętych po raz kolejny i na nowo starannie sformułowanych przemyśleń, ale nieraz mechanicznie powielały wcześniejsze, już zdezaktualizowane. Toteż daty ich powstania mogą niekiedy wprowadzać w błąd, mogą mylnie sugerować, że w określonej sprawie powracał on do stanowiska, które opuścił wcześniej. W związku z tym można jedynie grubszymi rysami nakreślić obszary i kierunki zmian jego koncepcji. Sądzę, że lepiej będzie temu służyć analiza całych wybranych tekstów, w których te zmiany wystąpiły wyraźniej niż wydobywanie z całości spuścizny z tego okresu pojedynczych fraz.

Pierwszym z tych tekstów jest jedna z najgłośniejszych i najwybitniejszych rozpraw Lelewela — *Historyczna paralela Hiszpanii z Polską w XVI, XVII, XVIII wieku*, wydana po raz pierwszy w 1831 r. Według słów autora, tekst wydany jest właściwie identyczny z niezachowanym rękopisem z 1820 r. — *zaledwie jaki wyraz odmieniony został*[431]. Przytoczone dowody ingerencji w kształt późniejszych wydań wczesnych rozpraw, które miały dopasować ich treść do zmienionych poglądów, każą traktować z rezerwą tę informację. Tak czy inaczej można na podstawie tego tekstu prześledzić zmiany, jakie zaszły w jego wyobrażeniach po napisania *Historyki*. Przełomowa wydaje się powściągliwość w kwestii możliwości poznania dziejów w porównaniu z wcześniejszą fascynacją perspektywami ich pełnego opanowania rozumowego, czy nawet precyzyjnego opisania w kategoriach matematyki. W podsumowaniu uczony pisał, że na podobne drogi *popchnęła* obydwa kraje *ogólna siła i wyższa moc, która losami ludów waży, która i granice działań wskazuje, i granice historycznym obserwacjom naznacza*[432]. Uznał zatem znaczenie ponadludzkich sił historii, a bezgraniczny optymizm poznawczy oświecenia zastąpiła godna podkreślenia świadomość ograniczeń możliwości rozumu. Ten symptom reorientacji odnosił się do centralnej kwestii prze-

[430] Pojęcia *narodu kulturowego* oraz *politycznego* przyjmuję w znaczeniu przedstawionym przez F. Meineckego w książce *Weltbürgertum und Nationalstaat* przed stu laty, gdzie podstawą rozróżnienia jest rodzaj więzi, którą w pierwszym wypadku stanowi *język i wspólne dziedzictwo kultury*, w drugim natomiast *wspólna historia państwa i porządek prawny*; por. A. Walicki, *Idea narodu...*, s. 16.

[431] J. Lelewel, *Historyczna paralela...*, s. 216.

[432] Tamże, s. 255.

łomu umysłowego, który narastał w Europie od przełomu stuleci. W wydanej w 1814 roku książce Friedrich C. von Savigny, twórca podstaw niemieckiej „szkoły historyczno-prawnej", jednego z charakterystycznych dla umysłowości epoki romantyzmu nurtów, radykalnie zakwestionował oświeceniową tezę o decydującej roli racjonalnych działań ludzi jako źródła zjawisk społeczno-kulturowych, przyznając *prymat nieświadomym żywiołowym procesom w kształtowaniu tych zjawisk nad aktami świadomości*[433].

Zmiana stanowiska Lelewela wiąże się ściśle z wyrażonym w rozprawie przekonaniem, że w świecie historycznym *rozwija się wszystko kolejno i powoli z dala poczynać musi*. Stąd *filozofujący badacz* powinien *nie same dowolne ludu działanie ścigać, ale oraz zbiegu powszechnych i długotrwałych okoliczności, które mimowolnie ich krokami kierują*. Dzieje są zatem w istotnym stopniu domeną sił działających niezależnie od woli ludzi, dlatego nie wystarcza dawne stanowisko *pragmatyczne*. Historyk — pisał — wychodzi dzisiaj poza znany od starożytności kanon, *obejmuje obszerniejszą przestrzeń, tysiącem okoliczności otoczoną i wyjaśnia ogólne znamiona i charaktery działań ludzkich, o których działający często nie wiedzą, a które o ich losach wczesno stanowią*. Może pokusić się o to, gdyż przekraczając barierę racjonalizmu, wznosi się do tej szerokiej perspektywy, która pozwala zajmować się *widokami moralnych i niewidomych sił, które uczuciem odgadywać się dają*[434], czyli dzięki odwołaniu się do intuicji. Warto postawić pytanie, czy za konstatacją sił stanowiących o losach ludzi, działających wszakże poza ich kontrolą, a nawet poza świadomością, natomiast poprzez nich, stał koncept *zbiorowych indywidualności*. Według przywołanego wyżej von Savigny'ego, zjawiska takie, jak prawo, język, obyczaje, ustrój, *nie mają nawet oddzielnego bytu, są tylko pojedynczymi funkcjami tego samego narodu* [...]. *Jednoczy je w całość wspólne narodowe przekonanie, to samo poczucie wewnętrznej konieczności, które wyłącza wszelką myśl o przypadkowym i arbitralnym powstaniu tych zjawisk*[435]. Jak pisał polski komentator jego koncepcji, ów przenikający całość zjawisk kultury *duch narodu*, *odpowiada ujętym kolektywnie irracjonalnym właściwościom duchowym ludzi, zbliżającym ich do Boga*[436].

Na pytanie o istotną obecność kategorii *kolektywnej indywidualności* w *Historycznej paraleli* należy jednak udzielić odpowiedzi przeczącej, choć historyk zbliżył się ku jej recepcji. Znaczący jest tu fakt, że w przeciwieństwie do wielokroć wcze-

---

433 K. Opałek, *Wstęp*, w: F.C. von Savigny, *O powołaniu naszych czasów do ustawodawstwa i nauki prawa*, Warszawa 1964, s. 13.

434 J. Lelewel, *Historyczna paralela...*, s. 217–218. Por. także o udziale *uczucia* badacza w tworzeniu *harmonii przeszłości*, w: J. Lelewel, *Rozbiór prac historycznych Naruszewicza i Czackiego*, s. 658.

435 F.C. von Savigny, *O powołaniu naszych czasów...*, s. 54.

436 K. Opałek, *Wstęp*, s. 28. To właśnie w dużym stopniu dzięki von Savigny'emu, którego inspirowali Herder, Schelling i inni myśliciele z przełomu wieków, nastąpiło przywołane już *romantyczne odkrycie zbiorowej indywidualności*.

śniej wyrażanej dyrektywy poszukiwania podobieństw, podkreślał teraz wagę różnic i ostrzegał przed pozorami analogii. Temu akcentowaniu indywidualności towarzyszyło nadto przekonanie, że geneza *usposobień narodu* jest odległa i nie da się zawrzeć *w jednej generacji*[437]. Można to uznać za wyraz odrzucenia radykalnej wersji tezy oświecenia o zasadniczej plastyczności cech dominujących w każdej zbiorowości, ich dynamiki w zależności od zmiany ogółu warunków bytu. Jednak Lelewel przeszedł jedynie część drogi ku akceptacji właściwych dla historyzmu pojęć i nie podporządkował swych *kombinacji* idei *zbiorowych indywidualności*. Nie twierdził wyraźnie, że istnieje trwała specyfika cech duchowych porównywanych narodów, nie ma też oznak, by ów koncept funkcjonował w tej pracy *implicite* jako czynnik wyjaśniający. Cechy osobowe Polaków i Hiszpanów zaprezentowane zostały w duchu oświeceniowym, z akcentem na ich daleko idące przeobrażenia w epoce reformacji[438]. Co więcej, *umysł* polski uznawał w ciągu dalszym (por. wcześniejsze uwagi o *Historii polskiej*) za *do naśladownictwa pochopny*[439], czego nie sposób pogodzić z właściwym dla idei swoistości narodu bezwzględnym nakazem nieufności względem czerpania z obcych wzorów. Wreszcie nie pozostawia wątpliwości deklaracja, że *wszędzie jednostajni ludzie, a ich kroki i losy odmienne*[440], dowodząca, iż kategoria stałej *natury ludzkiej* nadal ważyła mocno.

Ponadto w *Historycznej paraleli* istotne jest to, że różnice charakteru narodowego mają znaczenie drugorzędne wobec fundamentalnej odmienności zachodniej i wschodniej Europy, która wynika głównie z faktu, iż ta ostatnia była pozbawiona podłoża antycznej rzymskiej cywilizacji. Cały kontynent tworzył wszakże jeden krąg kulturowy, zaś różnice były w istocie kwestią stopnia rozwoju. Stąd podział na przodujące, twórcze, dostarczające wzory centrum i opóźnione, naśladujące peryferie: *w części zachodnio-południowej Europy zawsze wyższa kultura, tam wszystkiego początki, pierwszeństwo i wzór; we wschodnio-północnej niższa, we wszystkim co Zachodowi właściwe, opóźnienie, zmiarkowanie i naśladowstwo*[441]. Ogólnikowe i wręcz tautologiczne zastrzeżenie, że opóźnienie i wtórność Wschodu odnosi do tego, *co Zachodowi właściwe*, jest ważne, gdyż wskazuje, iż historyk dostrzegał, czy też zakładał także obszar rozwiązań specyficznych. Choć więc w rozprawie znalazły się jeszcze dalsze sugestie, że odmienność obu krajów to sprawa przebycia różnych części tej samej drogi (gdy pisał o narodzie polskim *na stopniu niższym postawionym*[442]), widać jednak, że bliżej niesprecyzowany

---

[437] J. Lelewel, *Historyczna paralela...*, s. 217–218. O pozornych analogiach, które mogą skrywać różnice i łudzić badacza, mówił także z katedry w Wilnie (J. Lelewel, *Wykład dziejów powszechnych*, s. 116).

[438] Tenże, *Historyczna paralela...*, s. 246 n.

[439] Tamże, s. 246.

[440] Tamże, s. 218.

[441] Tamże, s. 220–221.

[442] Tamże, s. 246.

przedmiotowy zakres wspólnych wzorów nie pokrywał całego obszaru rzeczywistości. Wolno sądzić, że chodziło o podstawy cywilizacji, o zespół fundamentalnych wartości, skoro oba odległe kraje łączyła przynależność do kręgu oddziaływania łacińskiego chrześcijaństwa. Ale nie tego typu kwestie stanowiły przedmiot zainteresowania historyka — usiłował on pokazać zawarty w zbliżonych ramach czasowych przebieg rozkwitu i załamania imperialnej potęgi Polski i Hiszpanii oraz wydobyć przesłanki tych procesów, w których — mimo diametralnej różnicy ustroju politycznego obu krajów — dostrzegał podobieństwo.

Trzeba podkreślić, że w prezentacji istoty i uwarunkowań demokracji szlacheckiej Lelewel zawarł wiele obserwacji niezwykle cennych, a odmiennych od tego, co głosił w późniejszych ujęciach syntetycznych. W tej niezwykle zwięzłej rozprawie często miały one postać hasłową (i na ogół nigdy nie zostały szerzej rozwinięte), co stawia przed badaczem zadanie nader ostrożnej interpretacji. Daleka od późniejszych pochwał była ocena demokracji ograniczonej do jednego stanu; historyk nie upatrywał w niej etapu przejściowego do objęcia jednakowymi prawami ogółu społeczeństwa i nie wątpił, że była umocowana w dążeniach egoistycznych, kastowych: *wszystkie władze służyły interesowi szlacheckiemu* — pisał. I nieco dalej: *wierność stanu szlacheckiego dopóty nieskażona, dopóki nie ma pozorów, co by ich przywilejom groziło*[443]. Przekonany o niesprawiedliwości wpisanej w społeczne realia Rzeczypospolitej, oceniał je negatywnie również z powodu konfliktów wewnętrznych — nie wahał się pisać o *narodzie w stałym rozerwaniu*[444]. Lapidarne sformułowanie: *kierunek i losy państwa* [...] *polegały na głosie osób bardzo wielu i słowie byle kogo*[445], należy uznać za kapitalną formułę zdominowania życia publicznego przez demagogię.

Zarazem kreśląc obraz degradacji rzeczywistości politycznej, historyk dał wyraz przekonaniu o przemożnym, nieodpartym oddziaływaniu uniwersalnych tendencji — tego, co nazywano (gdzie indziej także on sam) *duchem czasu*[446]. Warto przytoczyć dłuższy cytat, zwłaszcza że okrojony (pozbawiony uwagi o *swawolnym demokratyzmie szlacheckim*) fragment niesłusznie przedstawiano jako wyraz rzekomego przekonania o drugorzędnym wpływie czynników wewnętrznych na rozbiory Polski. *Wszystkie te błędy* — pisał — *tu złe prowadzenie się państwa, ówdzie złe prowadzenie się narodu, wszystkie te wewnętrzne przyczyny mogły pociągnąć nędzę, rewolucję, nareszcie i przewrócenie porządku w kraju, ale nie upadek, gdyby się do nich zewnętrzne nie mieszały, gdyby ogólne okoliczności i zdarzenia chrześcijańskimi narodami miotające, na nie nie wpływały.* [...] *Kto im ostać się zdołał? Kto mógł wstrzymać bieg posępnego i nieprzezornego despotyzmu w Hiszpanii, gdy ten los dotykał wszystkie królestwa na Zachodzie; kto*

443 Tamże, s. 242–243.

444 Tamże, s. 250.

445 Tamże, s. 242.

446 J. Lelewel, *Historia. Jej rozgałęzienie...*, s. 251; tenże, *Dzieje historii...*, s. 840.

mógł wstrzymać bieg swawolnego demokratyzmu szlacheckiego w Polsce, gdy ten wynikał z dawnego biegu królestw Wschodu, między którymi jedna Polska swobody swoje ocalić umiała[447]. Takie sytuowanie czynnika dynamiki dziejów w siłach niepodlegających ludzkiej woli oraz racjonalizacji stanowi godną uznania próbę wyjścia poza dawniejsze jednostronne eksponowanie w pełni wymiernych i możliwych do analizowania *okoliczności* jako jedynego rodzaju uwarunkowań wszelkich zmian. Zarazem cytowany fragment pokazuje, iż wahadło myśli historyka odchyliło się daleko w przeciwną stronę. Uniwersalne tendencje, determinujące wzrost zachodniego *despotyzmu* oraz anarchicznego *demokratyzmu* polskiego jawią się tu jako ponadhistoryczne potęgi, sterujące procesem dziejowym bez udziału ludzi, którzy wydają się być pozbawieni możliwości przeciwstawienia się im; nadaje to refleksji fatalistyczną wręcz oprawę.

To wrażenie fatalizmu, a raczej wyabstrahowania decydujących czynników od rzeczywistej historii, ulega po części relatywizacji, jeśli je powiązać z oceną skutków reformacji. Uczony próbował uchwycić zależność anarchicznej degradacji stanu Polski, określającej przyszłe jej losy (a także upadku potęgi Hiszpanii), od przemian w zakresie religii, oświaty i moralności. W warunkach powszechnego konfliktu wyznań — pisał — strona przeważająca narzucała wszędzie różnorodne *uciążliwe ustanowienia*, które *napinały na rozum pęta, krępowały wolniejszy polot geniuszu, tworzyły moralną niewolę i zacieśnienie myśli, krzywiły kierunek wyobrażeń moralności, zrządziły poniżenie umysłu i serca*. Ślepa obrona zdogmatyzowanych stanowisk wpływała ujemnie na życie publiczne, powodując *bytu politycznego upokorzenie, przy nałogach obstawanie, trwożliwe działanie*. Potęga duchowieństwa wzrosła ponad miarę, a *indeksy, zakazy, cenzury* prowadziły do osłabienia potencjału moralnego i intelektualnego, *tępiły wyższe uczucia i zdolności, wyzuwały z sił sprężystości dodających, które tyle w politycznym ciele mocy stanowią*[448]. Upostaciowaniem przemożnego ducha czasu była więc fałszywie rozumiana, fanatyczna, kazuistyczna i powierzchowna religijność, która niosła uwolnienie negatywnych instynktów, prowadząc do niszczenia głębokiej, etycznej podstawy życia społeczeństw.

Eksponowanie siły ponadludzkich trendów dziejowych nie oznaczało więc eliminowania czynnika ludzkiego z procesu pogłębiania się kryzysu wewnętrznego w nowożytnej Polsce. W kwestii postawy jej obywateli uczony nie stronił od ostrych ocen, pisał o *pieniactwie* jako *najulubieńszym zajęciu* szlachty, piętnował jej *obłąkany umysł*[449]. Dosadność tej krytyki może nawet wywołać wrażenie, że skłaniał się do przypisywania nadmiernego znaczenia wadom narodowym czy stanowym (nawet jeśli jako nadrzędna rysuje się rola ducha epoki, który je „uruchomił"). W tym kontekście zwraca uwagę brak wyraźnej oceny wartości ustroju

[447] Tenże, *Historyczna paralela...*, s. 243–244.
[448] Tamże, s. 245.
[449] Tamże, s. 249–250.

Polski, co może robić wrażenie przedstawienia zachodzących przeobrażeń w pewnej izolacji od ram instytucjonalnych. Była to jednak raczej kwestia braku przekonującego połączenia czynników z różnych sfer rzeczywistości w jednym syntetycznym i starannie rozkładającym akcenty opisie aniżeli pomijania czynnika prawno-ustrojowego. Podkreślając *błędy* stanu rządzącego, jego *złe prowadzenie się*, zabiegi o realizację egoistycznych interesów, uczony nie nadawał sprawie dominujących postaw obywatelskich charakteru samoistnego, izolowanego czynnika.

Choć *expressis verbis* Lelewel nie wskazywał zasadniczej wadliwości demokracji jednego stanu, to wydaje się, że był świadomy, iż władza skupiona w zamkniętej i związanej wspólnym interesem grupie społecznej prowadziła do podporządkowania jej pozostałych warstw. *W Polsce wszystko złe wewnątrz trapiące wynikało z interesu władnących i błędów stanu szlacheckiego* [...]. *Wiedział stan szlachecki, że on sam był wszystkim. Z tego źródła płynęły* [...] *ubliżające innym uchwały, dowolne stanów innych ujarzmienie*[450] — pisał. A więc poczucie gwarantowanej prawem omnipotencji umożliwiało egoistyczną politykę szlachty. Należy sądzić, iż uczony dostrzegał, że instytucje Rzeczypospolitej generowały tendencje do wyzysku społecznego, do intelektualnej i moralnej degradacji rządzących elit, do kurczenia się potencjału państwa, że przesłanki kryzysu były zatem wpisane w ustrój. W każdym razie nakreślił obraz państwa niezdolnego do rozwiązania swych elementarnych problemów, które stopniowo narastały, tworząc jeszcze w 1. połowie XVII wieku sumę *zadatków grożących rozsypką*[451]. Zmierzał niewątpliwie do pokazania, że do rozkładu społeczeństwa prowadził tak despotyzm jednostki w Hiszpanii, jak monopolistyczna pozycja jednego stanu w Polsce[452]. „Duch czasu", wcielony w reformację, spełniał funkcję czynnika, który wydobył negatywne konsekwencje, potencjalnie obecne w istocie obydwu tych form ustrojowych.

Na marginesie analizy *Historycznej paraleli* warto zauważyć, że autor nie potrafił oprzeć się pokusie z pozoru efektownych analogii w dziejach obu krajów, ale zarazem odwołujących się do raczej przypadkowych spostrzeżeń, a przez to nieraz rażących wrażeniem sztuczności czy ulegania swoistej magii liczb. Przykładem tego są uwagi, że *czterem koronom Półwyspu Pirenejskiego* odpowiadają cztery krainy Rzeczypospolitej (według Lelewela kwartet ten miały tworzyć Polska, Litwa, Prusy i Mazowsze), czy też odkrycie, że *po czterykroć był Karol V od Franciszka wywiedziony do boju* i tak samo *po czterykroć Zygmuntowie od Moskwy wywiedzeni do boju*[453]. Eksponowanie analogii w fakcie, że oba państwa w tym samym czasie *tracą niemieckie kraje*[454], przesłaniało zasadniczą różnicę

---

[450] Tamże, s. 243.

[451] Tamże, s. 237.

[452] Trudno zrozumieć, jak Kieniewicz mógł odnaleźć w tej rozprawie *pozytywną ocenę demokracji szlacheckiej* (S. Kieniewicz, *Joachim Lelewel*, s. 22).

[453] Tamże, s. 224, 228.

[454] Tamże, s. 219.

między wyparciem Hiszpanii z położonych daleko za Pirenejami nabytków oraz utratą lenna pruskiego przez królów Polski, co przecież oznaczało nie tyle uszczuplenie obszaru imperium, co genezę mocarstwa, które stanowiło śmiertelne zagrożenie dla jej bytu.

Czymś więcej niż przypadkiem jałowego „naciągania" historycznej materii w celu uzyskania retorycznego efektu było natomiast spostrzeżenie, iż *w Hiszpanii panowała Habsburgów linia męska, w Polsce niewieścia.* Wybiegając daleko w przód, trzeba tutaj zauważyć, że *panowanie* arcyksiężniczek austriackich Lelewel miał kwalifikować później jako element skierowanego przeciw Rzeczypospolitej rozległego spisku wrogich sił zewnętrznych. Zupełnie niewczesne byłoby być może wyciąganie z tej wzmianki wniosku, iż tego rodzaju „spiskowe" pomysły inspirowały go już wówczas, gdyby nie inna znamienna uwaga, głosząca, że *na donękanie Polaków dosyć było klęsk i jezuitów.* Czy należy upatrywać tu wyrazu przekonania o jakiejś istotnej nietrwałości Rzeczypospolitej — skoro szereg militarnych klęsk, jakie przecież zdarzały się w dziejach różnych narodów bez terminalnych konsekwencji, oraz działalność jednego zakonu miały doprowadzić do kryzysu, którego zgubnych skutków nie dało się już odwrócić? Jednak nie można wykluczać, że wzmianka o „nękającym" działaniu jezuitów stanowi ogólnikowe odbicie nurtującej już wtedy niechętnego kościołowi autora nienowej myśli o światowładczo zakrojonym i mającym do dyspozycji potężne środki spisku zakonu.

* * *

Przywołując w *Historycznej paraleli* ponadludzkie siły historii, uczony nie przesądzał o ich naturalnym bądź nadnaturalnym statusie. Tej kwestii poświęcił też nieco uwagi w pisanej wówczas rozprawie *O historii, jej rozgałęzieniu i naukach związek z nią mających.* Historyk — pisał — powinien unikać domniemań *nadzwyczajności* w dziejach, nie wolno mu odwoływać się do cudów i w ten sposób nadawać obrazowi historii wymiaru mistycznego. Jego zadaniem jest wyjaśniać *prawdy ludzkich działań i rozumem ludzkim pojęte*, wykrywać *ludzkie sprężyny lub wyrozumianych przez ludzi praw przyrodzenia.* Jednak nie wszystko — twierdził — ma tam taki charakter, zdarzają się także *niepojęte dla rozumu ludzkiego rzeczy i nieznaną siłą zdziałane zdarzenia. To co się uchyla od zdolności badań, wyższy nad ludzki charakter nosi, to poważny głos historii równie zastanawia.* Wskazywał więc na istnienie obszaru, gdzie zawodzą kompetencje badacza oraz wskazywał na konieczność liczenia się z istnieniem czynnika irracjonalnego. Aby uznać go za ważną przesłankę dziejów, wystarcza już tylko to — pisał — że wiara w siły wyższe była zawsze rozpowszechniona, a ludzie w swym postępowaniu kierowali się względem na nie[455].

---

[455] J. Lelewel, *O historii, jej rozgałęzieniu...*, s. 428–429.

W rozprawie znalazły się także sformułowania obligujące do rozważenia, czy Lelewel poddał rewizji prezentowane wcześniej (wprawdzie nie w otwartych deklaracjach, lecz w faktycznym eliminowaniu pierwiastka boskiego z historii) stanowisko deistyczne. Nie można ignorować prawdy — pisał dalej — że *człowiek jest stworzeniem na ziemi od Stwórcy postawionym. Wyższa siła jego wzrost i zdolności rozwija, jego działania przerywa*, a jakkolwiek będzie nazwana, Bogiem czy naturą, stanowi ona *nadludzkie sprężyny*, które *ciągłym parciem* nadają kierunek dziejom. *Nadaremnie buntownicza zuchwałość zrywa niespokojną głowę: jaki wiekom kierunek nadała Opatrzność, takim nieodzownie pędzą. Zaniedbując ten wielki w historycznych poszukiwaniach widok, zamykałby się badacz w niskich i ciasnych obrębach. Wzgląd nadludzkiej mocy podnosi go do wyższych stanowisk, chociaż bada jedynie ludzkich i naturalnych sprężyn*[456]. Użycie terminu *Opatrzność* i słowa o *ciągłym parciu nadludzkich sprężyn* nie powinny mylić: nie ma tu bowiem zgodnej z prowidencjalizmem chrześcijańskim sugestii bezpośredniego udziału Boga w każdym ludzkim działaniu. Za stwierdzeniem, że Opatrzność *nadała kierunek wiekom*, kryje się myśl o Bogu-Stwórcy, którego moc sprawcza ograniczyła się do aktu kreacji, kiedy nadał on światu wieczyste reguły ruchu. Stąd właśnie te *nadludzkie sprężyny*, którym podlegają działania człowieka, dane mu jako prawa natury i jako takie postrzegane przez historyka. Lelewel, akcentując przyrodzone formy przejawiania się pierwiastka boskiego w dziejach, nie odrzucał oświeceniowego deizmu, ale kwestionował zdolność ludzkiego umysłu do pełnego przeniknięcia struktury rzeczywistości.

Paralela Hiszpanii z Polską, stanowiąc ważny etap ewolucji ogólnej koncepcji Lelewela, jak też wielki postęp w zakresie umiejętności *kombinowania* rozległej problematyki historycznej, nie wykraczała w zasadzie poza dotychczasowy, bliski oświeceniu uniwersalizm. Brak tam jeszcze kategorii *zbiorowej indywidualności* jako zasadniczo niepowtarzalnego i względnie trwałego kompleksu cech wyrażających się w oryginalnych wytworach kultury. Refleksje o *narodowości* bliższe pojęciom historyzmu można znaleźć natomiast w wykładach z 1822 r. *Jak człowiek ma swój własny charakter* — mówił uczony — *tak i społeczeństwo ma swoje znamiona, którymi każdą czynność charakteryzuje w obyczajach, płodach piśmiennych, życiu publicznym i stanie politycznym — to jest narodowość. Związane jest to z miejscem, ale ściślej z samym narodem. Jest to drogi skarb, z którego* [naród] *wydarty być nie może i nie wprzód z dziejów narody wymazane zostały, aż ich narodowość zupełnie zagasła*[457].

Dla oceny, jakie miejsce w przestrzeni między oświeceniową koncepcją stałej natury ludzkiej a indywidualistycznym historyzmem zajmuje stanowisko, z któ-

[456] Tamże, s. 429–430. N. Assorodobraj próbowała właśnie na podstawie przywołanego tu fragmentu rozprawy uzasadnić tezy o *bezwzględnej* i *wojującej świeckości* koncepcji Lelewela, wszakże pomijając w swej egzemplifikacji zdania cytowane w niniejszym akapicie (*Kształtowanie się założeń...*, s. 164).

[457] J. Lelewel, *Wstęp do historii powszechnej...*, s. 312.

rego padła ta refleksja, ważna jest wzmianka o ścisłym związku *narodowości z samym narodem*, wszakże z zachowaniem jakiejś jej relacji z *miejscem*. Termin *miejsce* odsyła tu do sumy warunków naturalnych egzystencji społeczeństwa, znaczy to samo, co używane częściej *okoliczności*[458]. Ograniczony związek kompleksu *znamion* społeczności z tak pojętym *miejscem* znaczy, że Lelewel, tak jak filozofowie oświecenia, ograniczał się wówczas do uznania specyfiki narodu za wytwór ogółu warunków jego dotychczasowej egzystencji[459] i nie przypisywał jej, tak jak wielu twórców epoki romantyzmu, statusu *ducha narodu* — stwarzającego rzeczywistość pierwotnego bytu idealnego. Ale jak wiadomo, dla oświecenia typowe było takie rozumienie związku grupowej tożsamości z warunkami egzystencji, że każda ich znacząca zmiana oznaczała również istotne przeobrażenie dominujących tam *usposobień*. Wcześniej uczonemu z Wilna nieobca była skłonność do takiego posługiwania się *teorią klimatu* (lapidarnie wyraża to zwrot: *niknąca w cieplejszym klimacie przerodzonych Turków dzielność*[460]). Odrzucenie tezy, że *znamiona* narodu trwale zależą od *miejsca*, wyraża *explicite* stwierdzenie, że *miejsca* oddziałały na narody, *dopóki jeszcze w dziecinnym stanie były*, tak że te, *stosownie do miejsc pierwotne ukształcenie przybrawszy, w nim wieczyście zostają*[461]. Pojawił się tu więc obraz tożsamości plemiennej generowanej przez warunki pierwotnej egzystencji, ale zarazem już u zarania dziejów utrwalonej. Teza, że mimo zmian środowiska naturalnego i historycznego może i powinna ona trwać nienaruszona w swym rdzeniu, była już stanowiskiem wykraczającym poza kanon oświecenia.

Takiego sensu ta niezbyt jasna, czy też może zniekształcona refleksja badacza (treść wykładu znana jest z notatek studentów) nabiera w zestawieniu z wywodami Herdera. Autor *Myśli o filozofii dziejów*, odnosząc do ludzkości zasadę *indywidualności*, podkreślał, że *narody noszą miarę swej doskonałości, nie dającej się porównać z innymi*. Każda kultura i każda epoka podlega swoistym prawom, każdy etap rozwoju historycznego ma charakter autonomiczny i nie można żadnego z nich oceniać w kategorii pojęć późniejszych epok[462]. Tej idei nieredukowalnej oryginalności nie łączył jednak z przekonaniem, że jest ona odwieczną, samoistną duchową potęgą, która nadaje dziejowej egzystencji narodu cechę zasadniczej niezmienności. Indywidualność narodu została ukształtowana jako *wyższe maksi-*

[458] W tym sensie Lelewel pisał, że plemiona *w niskim stopniu uobyczajenia* [sic] są *najmocniej na działanie miejsca wystawione* (*Dzieje starożytne*, s. 50). Por. też: J. Lelewel, *Opis Skythji Herodota*, w: *Historia geografii i odkryć*, Warszawa 1814, s. 5; i tegoż, *Powszechna statystyka*, *Dzieła*, t. II, s. 387.

[459] Myśl o trwałym istnieniu *zadatków pierwszych wrażeń*, o swoistym napiętnowaniu plemienia przez warunki pierwotnej egzystencji, pojawiła się także we wcześniejszych *Dziejach starożytnych* (*Dzieła*, t. IV, s. 51).

[460] J. Lelewel, *Historia polska...*, s. 258.

[461] Tenże, *Wykład dziejów powszechnych*, *Dzieła*, t. III, s. 120.

[462] J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, t. II, s. 272–273; por. E. Schaumkell, *Geschichte der deutschen...*, s. 125–126.

mum współdziałających sił pojedynczych ludzi w walce ich różnych predyspozycji i sprzecznych reguł postępowania, prowadzącej do swoistej *równowagi i harmonii ruchu*. Jest ona więc wytworem wczesnych dziejów każdej zbiorowości i czynnie współokreśla jej dalsze losy. Historia bowiem stanowi proces różnicowania się narodów *wedle miejsca, czasu i wewnętrznego charakteru*. Wartość i trwałość dokonań społeczności zależy od zalet tego osiągniętego pierwotnie *maksimum*, od siły i spoistości *najbardziej wewnętrznej istoty* narodu, ale także od szkoły, którą przeszedł w swych dziejach, od *przedmiotów na których ćwiczył się w doskonaleniu swych piękniejszych zdolności*[463].

W wypowiedzi Lelewela można zatem znaleźć te same w gruncie rzeczy wątki, co stwarza wrażenie, że mogły być one przez Herdera inspirowane, zwłaszcza że także dalszy fragment wykładu jest z nim zgodny. Historyk miał stwierdzić, iż [*narodowość*] *wszędzie własne charaktery pokazuje. W najniższej kulturze narodu ludzie między sobą podobniejsi są, już dobitna i oznaczona narodowość; i z niej kultura swój postęp bierze i nigdy narodowości zagładzić nie może. Nie może kultura zagubić narodowych uczuć, trzeba więc szukać narodowości i wszędzie wyciśniętego charakteru narodowego*[464]. W tym zapewne skróconym, a być może nieprecyzyjnym zapisie należy najpierw zauważyć tezę, iż istnienie *narodowości* to niemal odwieczne znamię świata. Były wyraźnie wyodrębnione już u świtu cywilizacji, kiedy różnice między społecznościami plemiennymi są relatywnie słabiej wykształcone. *Charakter narodowy* odznacza się też niejako totalnym zasięgiem: jego piętno odciska się we wszelkiego typu wytworach ludzkich działań.

Wydaje się też, że *narodowość* przestaje być traktowana jako jedynie umowne, uogólniające pojęcie, przysługuje jej jakiś rodzaj bytu realnego, skoro jest tym, co określa oblicze narodu: *z niej kultura swój postęp bierze*. Teza ta ma charakter normatywny: zawiera ostrzeżenie przed groźbą możliwości takiego napływu zewnętrznych wzorów cywilizacji, który byłby w stanie spowodować *zagubienie narodowych uczuć*. W dalszym ciągu pojawił się jeszcze wątek zagrożenia przez *cudzoziemszczyznę*, typowy dla późniejszych poglądów historyka. Obce wzory — twierdził — stanowią zawsze realne niebezpieczeństwo dla *narodowości*, jako że pokusa sięgania po to, co dotychczas nieznane i niedostępne, jest uniwersalna: *nie ma narodu, który by do naśladownictwa nie był skłonny*. Tracąc zaś swą osobowość, naród wyzbywa się możliwości sterowania własnym losem, staje się wtedy bezwolnym i nieświadomym swej sytuacji i zadań *tłumem*, a w konsekwencji przestaje istnieć[465].

Jakkolwiek analizowane enuncjacje stanowią krok ku nowemu pojmowaniu istoty narodu jako *kolektywnej indywidualności*, to całość refleksji utrzymana jest

---

[463] J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, t. II, s. 272–273.
[464] J. Lelewel, *Wstęp do historii powszechnej...*, s. 312.
[465] Tamże, s. 312–313.

zasadniczo w ramach racjonalizmu i przyczynowości oświecenia. Trudno byłoby dopatrywać się tam pierwiastka metafizycznego, który z czasem stanie się wykładnią rozumowania Lelewela; *naród* nie jest tu *związkiem*, który by posiadał status ontologiczny odmienny niż inne związki społeczne. Różni się od nich jedynie ilościowo, więzi konstytuujące go są bardziej *skomplikowane* niż w przypadku innego typu grup. Historyk nie zawahał się przed rozpatrywaniem jego istoty w zestawieniu z takimi przykładami, jak kasty w krajach Wschodu i zakon jezuitów[466]. Należy także zaznaczyć, że uwagi o specyfice narodu w duchu dalekim od historyzmu epoki romantycznej znalazły się jeszcze w innym tekście z ostatnich lat jego pobytu w Wilnie. Pisał tam: *Umysłowe i moralne władze, którymi się większa liczba ludzi od drugiej odróżnia, co zaraz przez klima i miejscowość, urządzenia stanu i religię, nareszcie przez przypadkowe zdarzenia, zjednane i zmodyfikowane, tworzą narodowy charakter*[467]. W pełni czytelne są w tym zdaniu istotne cechy refleksji oświecenia: teza o naturalnej proweniencji *charakteru narodowego*, sprowadzanie go do dominujących statystycznie w zbiorowości cech psychiki jednostkowej oraz podatność na modyfikacje, dokonywane nie tylko za sprawą czynników stale w dłuższym czasie działających, ale nawet przez *przypadkowe zdarzenia*.

Analizowane w niniejszym rozdziale refleksje Lelewela wokół pojęcia narodu pokazują istotę i zakres trudności związanych z odczytaniem ewolucji jego przekonań. Historyk zaczynał od wyobrażeń typowo oświeceniowych, z czasem pojawiły się pierwiastki ujęcia właściwego dla historyzmu, ale nie wyparły tamtych. Wymowny jest przykład cytowanych w poprzednim ustępie dwóch współczesnych wypowiedzi, gdzie w jednym wypadku opowiada się on za oświeceniową tezą o plastyczności specyfiki narodowej, w drugim zaś akcentuje jej trwałość. Takie niekonsekwencje pojawiają się — co widać w całości przedstawionego tutaj materiału — ciągle, toteż badaczowi pozostaje pogodzić się z myślą, że ewolucję poglądów bohatera może uchwycić jedynie w skali dziesięcioleci, a nie lat. Co więcej, trudno nawet odpowiedzieć na pytanie, czy wskazywane dylematy powstawały dlatego, że wokół takich kwestii, jak właśnie pojęcie narodu, w wizji dziejów Lelewela sytuowała się linia napięcia, zaś swoista dialektyka kazała mu akcentować raz elementy jednego, a innym razem — drugiego ujęcia, czy też z powodów wprost przeciwnych. Sądzę bowiem, iż nie można wykluczyć ewentualności, że kwestie te były w istocie dalekie od właściwych, erudycyjnych zainteresowań i zwłaszcza kompetencji uczonego, toteż jego wypowiedzi, w większości przy tym powstałe na użytek dydaktyki, miały nieraz charakter kompilacyjny i nieprzemyślany.

---

466 Tamże, s. 312.

467 J. Lelewel, *Powszechna statystyka*, *Dzieła*, t. II, s. 387–388.

* * *

Przedstawiona w niniejszym rozdziale próba odczytania poglądów Lelewela w okresie kariery akademickiej skupiła się w pierwszej kolejności na wskazaniu wątków charakterystycznych dla oświeceniowej koncepcji *historii filozoficznej*. Jego pierwsze programowo-teoretyczne teksty stanowiły wkroczenie na słabo przezeń rozpoznany obszar problemowy, tak że zaczął właściwie od kompilacji dziedzictwa XVIII stulecia. *Historia polska do końca panowania Stefana Batorego* stanowi świadectwo, że w czasie, gdy miał już za sobą pierwsze wersje *Historyki*, zasadnicze idee *historii filozoficznej* nie miały w zasadzie wpływu na jego praktykę historyka-*kombinatora*. Jego poglądy kształtowały się dopiero w trakcie pracy nad kolejnymi tekstami teoretycznymi, przy czym niejedna z ówczesnych wypowiedzi może sugerować, że był bliski modelowej wersji oświeceniowego pojmowania dziejów. Nietrudno jednak dostrzec również przykłady zajmowania odmiennego stanowiska, bliższego założeniom historyzmu, czy też stymulującego ewolucję przekonań ku ujęciom właściwym dla tej opcji. Powstające z czasem teksty historyka zawierały na ogół elementy obu stanowisk, toteż egzemplifikujący znaczenie inspiracji oświeceniowej materiał wydobywany był często także z tekstów, gdzie jego postawa nie była wcale jednostronna. I na odwrót: cytowane przykłady pojawienia się przekonań przybliżających go do historyzmu pochodzą z rozpraw czy wykładów, gdzie typowy dla *wieku świateł* uniwersalizm nie został odrzucony.

Zmiany przekonań uczonego — jak to chyba dzieje się z reguły — zachodziły w sposób daleki od jakiejś systematycznej, liniowej kumulacji. Nie jest łatwe jednoznaczne odróżnienie tego, co jest oznaką niespójności, co odbiciem antynomicznego charakteru danego problemu, co zaś przejawem fermentu myśli, który jeszcze nie doprowadził do wykrystalizowania się stanowiska. Już tylko ta sytuacja — zresztą raczej typowa, zwłaszcza dla myślicieli w okresach przełomów — niesie trudność względnie precyzyjnego uchwycenia ewolucji poglądów, którą ogromnie powiększają kłopoty z dokładniejszym datowaniem szeregu tekstów uczonego oraz ewidentna współobecność nowych sądów i elementów stanowiska w zasadzie porzuconego. Niemniej jednak widać wyraźnie, że Lelewel odszedł dość szybko od pewnych rażących uproszczeń z najdawniejszych prac (odnotowując je, starałem się na ogół zaznaczać ich doraźny charakter).

W kilka lat po wydaniu *Historyki* uczony stwierdził samokrytycznie, że jest ona *zrazu ciemno w myśli powzięta, a ciemniej skreślona*[468]. Ta samoocena bez wątpienia nie miała odnosić się jedynie do precyzji wypowiedzi (a jest w tym zakresie całkowicie słuszna); należy uznać ją za wyraz zdezawuowania jakiejś nieokreślonej, ale zapewne ważnej części wyrażonych tam poglądów. Trudno zresz-

[468] Tenże, *Wykład dziejów powszechnych*, s. 76; por. też podobną opinię: *niejasna, ciemna, niesmaczna, gdzieniegdzie krzywa* (tenże, *O historii, jej rozgałęzieniu...*, s. 432).

tą byłoby przypuszczać, by historyk nie był świadom, że odszedł wtedy już daleko od wielu spośród swych wczesnych, mało samodzielnych i nieraz naiwnie uproszczonych tez. Bodaj już tylko generalnie pozytywny stosunek do dorobku przeszłości, różny od typowej nieufności oświecenia, przesądzał, że Lelewel mógł być jedynie do czasu wyznawcą ogółu dogmatów tej formacji. Jednakże oddziaływanie tego przeświadczenia na dynamikę przemian kompleksu jego wczesnych wyobrażeń o historii wspierał coraz silniejszy napór nowych myśli, które dokonywały przewartościowania idei poprzedniej epoki. Istotne znaczenie miało niewątpliwie również dostrzeżenie *ścieśnienia zdolności ludzkich*, które zmiotło wyrażaną wcześniej, bliską bałwochwalstwa piewców nieograniczonej mocy rozumu, wiarę w możliwość pełnego rozszyfrowania struktur świata historycznego i kazało oczekiwać wsparcia ze strony intuicji.

Następowała także zmiana w odniesieniu do dystynktywnej dla historyzmu kwestii ujęcia indywidualistycznego, pozwalającego wydobyć się z dybów uniformizującego założenia niezmiennej natury ludzkiej. Odwołując się niezmiennie do *filozoficznego* wymiaru historii, Lelewel zaczął z czasem pojmować charakter ogólnej wiedzy o człowieku i jej funkcję w *myślącym rozważaniu* dziejów inaczej niż operowanie szablonem tych samych usposobień, dążeń i motywów. Możliwości konceptu *niezmiennej natury* okazywały się ograniczone; odnosi się wrażenie, że postulowane przez badacza *kombinacje* miały uwzględniać takie zróżnicowania ludzi, których nie da się już sprowadzić do wspólnego mianownika. Zarazem nie przestając deklarować przeświadczenia, że istnieje niejako wyższy poziom uniwersalnej jedności dziejów, badacz znamiennie zarzucił retorykę ludzkości jako *jednego ciała*. Na taką zmianę myślenia wpływało, prócz zaznaczającego się stopniowo oddziaływania idei romantycznych, zapewne także własne szerokie doświadczenie badawcze, uświadamiające coraz silniej różnorodność minionych światów i skłaniające do dystansu wobec dogmatów *wieku świateł*.

Rozdział II
KONCEPCJA DZIEJÓW W PÓŹNYM DZIEJOPISARSTWIE LELEWELA: *PIERWOTNE OBJAWIENIE* I IDEA *GMINOWŁADZTWA*

Dominująca w literaturze przedmiotu tendencja łączy tezę o zasadniczej tożsamości poglądów Lelewela w ciągu całej aktywności badawczej i twórczej z wyodrębnieniem okresu emigracji, kiedy miały one przybrać pełną, ale zarazem zawartą w swej istocie w już dziełach okresu poprzedniego, postać. Weryfikacji tego poglądu nie można ograniczać do twierdzenia, egzemplifikowanego poprzednio, że koncepcja dziejów z okresu wileńskiego różni się od wizji, którą później komprymuje idea *gminowładztwa*. Należy dodać do tego spostrzeżenie, że choć doświadczenie powstania i emigracji było bardzo istotne dla duchowego i intelektualnego rozwoju Lelewela, to ewolucja jego poglądów na historię nie wyraziła się od razu w nowych dziełach. Jeśli nawet radykalizacja jego poglądów politycznych (nie we wszystkich kwestiach) nastąpiła szybko, to o stworzeniu nowej wizji dziejów, o pełnym sformułowaniu koncepcji *gminowładztwa*, można mówić dopiero ok. połowy lat czterdziestych. Taki schemat periodyzacji, który winien uzasadnić całokształt dalszych refleksji, oznacza więc wyróżnienie długiej, około 20 lat trwającej fazy, kiedy to w jego pracach koegzystowały z dawniejszymi nowe idee, nie tworząc wszakże wtedy jeszcze kompletnej, nowej jakości.

Celem niniejszego rozdziału książki jest wydobycie istotnych rysów tego, co można nazwać filozoficzną podstawą tej koncepcji historii Lelewela, która jest niejako ostatecznym rezultatem jego badawczych i dziejopisarskich dokonań. Odcyfrowanie i powiązanie wypowiedzi, w których zawarte zostały — otwarcie, czy też *implicite* — przekonania dotyczące wizji człowieka, społeczeństwa i świata, pozwoli na stworzenie jej hipotetycznego modelu, aby w dalszych rozdziałach można było posłużyć się nim jak reflektorem, który pozwoli wydobyć z mroku przesłanki interpretacji konkretnych kwestii i właściwie pojąć treść szczegółowych sądów. Gdyby udało się w ten sposób potwierdzić jego przydatność eksplikacyjną, byłby to, rzecz jasna, pozytywny sprawdzian dla odpowiedzi udzielonej na pytanie o ramy, w których mieści się świat historyczny Lelewela, i o zasady, które nim panują.

Należy zauważyć, że oświeceniowe pojęcie *historii filozoficznej* nie pojawiało się już w jego enuncjacjach tego czasu[1], nie podejmował on także prób bardziej kompletnego nakreślenia fundamentów świata społecznego, jak to było w okresie uniwersyteckim. Zarazem nawet powierzchowna konfrontacja wybranych tez uświadamia zasadniczą zmianę jego poglądów historycznych (jak to zostało przykładowo pokazane na początku poprzedniego rozdziału), a to wskazuje, że musiały się zmienić także ich filozoficzne podstawy. Historyk nigdzie ich jednak systematycznie nie wyłożył, toteż próbę ich wydobycia, dotarcia do — mówiąc jego językiem — *myśli i wyrażeń wiążących wykład wypadków* dziejowych[2], trzeba oprzeć na wypowiedziach z reguły cząstkowych, czasem okazjonalnych, a przy tym często bardzo zawiłych. Ocen ostro zarysowanych dostarczają wprawdzie liczne enuncjacje związane z jego zaangażowaniem politycznym, jednak fakt ich podporządkowania bieżącej walce partyjnej i związana z tym publicystyczna przesada powoduje, że wymagają one szczególnej ostrożności w interpretacji, a są przy tym również (co zresztą dla tego typu materii typowe) dalekie od systematyczności. Stosowny materiał to w pierwszym rzędzie przekonania, obecne *implicite* w jego tekstach historycznych, umieszczone niejako w tle narracji. Często są to oderwane, enigmatyczne wzmianki, ale i w takiej formie zostają ujawnione istotne tezy jego filozofii politycznej, które umożliwiają złożenie mozaiki, uwidoczniającej znaczący zarys całości.

Przez *filozofię polityczną* rozumiem — tak jak to ujął kiedyś Bronisław Łagowski — *dziedzinę refleksji, mającą za przedmiot fundamentalne zasady organizacji społeczeństwa, a także naczelne cele społecznych dążeń*. Odwołanie się do pojęcia *filozofii politycznej* w odniesieniu do Lelewela stanowi wyraz przekonania, że można mówić o niej także tam, gdzie nie jest systematycznie wyłożona. Prawomocność takiego założenia uzasadniał autor cytowanego tekstu, posuwając się zresztą dalej i przyznając słuszność opinii, że już *samo działanie polityczne zawiera w sobie pewną filozofię, ponieważ z natury rzeczy wiąże się z mniej lub bardziej koherentnym systemem znaczeń i wartości, jak również z takim czy innym poglądem na człowieka*. Jego zdaniem *filozofia polityczna tkwiąca implicite w politycznym działaniu w swej istocie jest tym samym co i filozofia polityczna wypowiadana w rozprawach i traktatach: jest pewnym rozpoznaniem, pewnym rozumieniem działań i instytucji w ich odniesieniu do nadrzędnej całości znaczącej*[3]. W oparciu o taką *nadrzędną całość* rozwijała się Lelewela czynna, choć posługująca się głównie słowem, praktyka polityczna, toteż treść jego przemówień i odezw stanowi materiał, który również posłuży tutaj do jej eksplikacji (niekiedy zostaną w tym celu wykorzystane także jego decyzje w roli przywódcy jawnych czy taj-

[1] Ostatni — jak się wydaje — przykład użycia określenia *historyk-filozof* pochodzi z tekstu napisanego w 1828 lub 1829 r., por. *Joachima Lelewela odpowiedź na ankietę historyczną Guizota*, przekład, przedmowa i komentarz M.H. Serejski, Wrocław 1962, s. 15.

[2] J. Lelewel, *Porównanie Karamzina z Naruszewiczem, Dzieła*, t. II, s. 590.

[3] B. Łagowski, *Filozofia polityczna Maurycego Mochnackiego*, Kraków 1981, s. 6–7.

nych związków). Jest to materiał cenny o tyle, że często istotne idee są tam wyrażone w sposób bardziej bezpośredni niż w pisarstwie historycznym; w każdym razie konfrontacja dwóch różnych form ich upostaciowania pozwala na ich pełniejszą identyfikację. Podstawowym bowiem źródłem filozofii politycznej Lelewela (jako owej *nadrzędnej całości znaczącej*) muszą stać się jego teksty historyczne, w których wszakże rzadziej jest ona obecna w formie choćby cząstkowych deklaracji, częściej „prześwieca" przez konkretne interpretacje.

Struktura niniejszej książki została zdeterminowana przez dynamikę centralnego problemu — tj. znaczącą zmianę poglądów historycznych jej bohatera. Zmiana ta dokonywała się jednak na przestrzeni niemal całego półwiecza jego pisarskiej aktywności i — jak już wcześniej wskazywałem — linia jej przebiegu jest bardzo nieregularna. Punktem wyjścia rozważań w poprzednim rozdziale było nakreślenie ideowych podstaw jego pisarstwa historycznego okresu uniwersyteckiego, w swym zrębie skrystalizowanych już w pierwszych latach, a potem ciągle ewoluujących. W tej sytuacji możliwa była — do pewnego stopnia — narracja łącząca układ merytoryczny z sekwencją czasową, przedstawiającą ogólny zarys stopniowej erozji modelu wyjściowego. W wypadku dalszego okresu aktywności uczonego właściwsze wydało się przyjęcie innego założenia. Zespół fundamentalnych przekonań z zakresu filozofii politycznej, stanowiących o odmienności głoszonych wówczas poglądów historycznych, nie zarysował się na początku tego okresu, ale znacznie później. W związku z tym, w intencji wniesienia pewnej klarowności w zawiły obraz ewolucji ideowej uczonego, uznałem za celowe odrzucenie skrępowania następstwem chronologicznym. *Nadrzędną całość znaczącą*, która określiła ton i treść pisarstwa Lelewela, wydobyć można bowiem dopiero w świetle jego tekstów późniejszych, a nie tych, które napisał w ostatnich latach przed i w pierwszym okresie po powstaniu (w latach trzydziestych jako historyk właściwie milczał[4]). Wcześniejsze modelowe ujęcie jego filozofii politycznej w — jak by to można umownie nazwać — „punkcie finalnym", ułatwi następnie ukazanie przykładów stanowiska „przejściowego" w dziełach i enuncjacjach wcześniejszych.

W literaturze przedmiotu obowiązuje powszechnie przekonanie o fundamentalnym znaczeniu kategorii *gminowładztwa* dla pisarstwa historycznego Lelewela. Jak pisał Andrzej F. Grabski, *gminowładztwo* traktował on jako *podstawę całokształtu polskiego procesu dziejowego i główną determinantę jego historycznej indywidualności. Rozwijana przez Lelewela idea gminowładztwa* — czytamy — *stanowiła dlań kryterium wartościujące w historii, była zarazem podstawowym założeniem jego poglądu na świat, podstawą jego pragnień politycznych i społecznych*[5]. Cytowana wypowiedź prowokuje do pytania: czy owa *koncepcja* oraz

[4] Ważny wyjątek *Numismatique du moyen-âge* przyniósł autorowi uznanie w zakresie numizmatyki, ale nie ma znaczenia w perspektywie ogólnej koncepcji dziejów.

[5] A.F. Grabski, *Joachima Lelewela koncepcja...*, s. 152–153.

zasady wolności, równości i braterstwa, deklarowane jako jej konstytutywne składniki, odnoszą się tylko do ***polskiego** procesu dziejowego*, czy też opinię, iż jest to *podstawowe założenie jego poglądu **na świat*** należy traktować dosłownie, to znaczy przyjąć, że dziejopis nadawał jej wymiar uniwersalnego wzorca stosunków społecznych. W literaturze przedmiotu takiego pytania nie postawiono otwarcie; wychodząc z założenia, iż *koncepcja gminowładcza* stanowi przykład typowej w tamtej epoce idei niepowtarzalnego *ducha narodu*, uznawano za sprawę oczywistą, że zawarty w niej ideał odnosi się do rzeczywistości polskiej, czy szerzej — słowiańskiej. Ogólnie przyjęto więc, że Lelewel rozumiał *gminowładztwo* jako istotę życia społecznego dawnych ludów słowiańskich przechowaną, czy też restaurowaną, w instytucjach i politycznej praktyce przedrozbiorowej Polski. Takiemu ograniczeniu nie przeszkadzał ogólnie znany fakt, że ogłaszał on wyraźnie ideały polskiej demokracji za wzór dla współczesności, a nawet był przekonany o nieuchronności ich upowszechnienia[6].

Odmienność przejawiania się wzorca *gminowładczego* w przeszłości Polski oraz zachodu jest w koncepcji Lelewela oczywistością: o ile w dziejach Polski model ów był jego zdaniem permanentnie obecny (choć czasami w głębokiej defensywie), pełniąc od zarania rolę ich siły napędowej, to doświadczenie historyczne tych narodów Europy, które jakoby współcześnie zmierzały do jego przyjęcia, było diametralnie inne, wręcz z nim sprzeczne. Spostrzeżenie to nie tyle ma tu cokolwiek wyjaśniać, ile raczej uświadamiać konieczność zadawania dalszych pytań, choćby tego, jak jest możliwe, by jednej społeczności (nie wnikając na razie, czy uczony ograniczał ją tylko do Polski, czy też przyjmował szerszy, ogólnosłowiański zakres) dane było rozwijać się według optymalnego wzoru, a zostało to poskąpione reszcie ludzkości? Jak się ma do rozbrzmiewającego w tej epoce głośno postulatu indywidualności narodowej twierdzenie, że większość ludzkości ma z czasem zrealizować model społeczny sobie obcy, realizowany dotychczas jedynie lokalnie, w specyficznych warunkach? (By pominąć już małostkowe pytanie, czy dzieje urzeczywistniania tego wzorca, losy jego dotychczasowych depozytariuszy, nie powinny raczej hamować chęci naśladowania.)

Mogłoby się wydawać, że w jednym z wariantów pojmowania *kolektywnej indywidualności* zawiera się niejako gotowa odpowiedź na te zastrzeżenia. Każdy naród — twierdzono — jest predestynowany do osiągnięcia szczytowego dorobku w pewnym zakresie, by ten został następnie zaadaptowany przez inne społeczności i stopniowo zaczął służyć całej ludzkości. Zgodne z tą wykładnią byłoby domniemanie, że zasady *gminowładcze* stanowią w koncepcji Lelewela tego typu wkład Polski, wzbogacający zbiorowy dorobek cywilizacyjny. Co więcej, można wskazać wypowiedź, która wydaje się zawierać myśl o takim „podziale zadań" w obrębie ludzkości. *Jeżeli rozpatrujemy się w historii starodawnej Polski* — pisał —

[6] Zob. np. J. Lelewel, *Trzy konstytucje polskie* (przedmowa do wyd. francuskiego), *Dzieła*, t. VIII, Warszawa 1961, s. 482–484; J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 173.

żadnego z tych żywiołów nie dostrzegamy; ani industria, ani handel, nie były istotą życia narodowego; ani pociąg do tułactwa czyli osadnictwa po ziemiach obcych, ani chęć podbojów nie poruszała go, ani rolnictwo nie może się liczyć do głównego towarzyskiego zatrudnienia, bo w Polsce niewiele myślano o jego postępie i ulepszeniu; kwestie religijne były tylko nawiasowie naród zajmujące. Słowem, jeśli chcemy dla historii i narodu polskiego istotny towarzyski żywioł wskazać nie inny widzimy, tylko polityczny. Samo tylko życie polityczne, życie obywatelskie stanowi główny i jedyny przedmiot dziejów Polski, wszystkie inne widoki w towarzyskim jego bycie goszczące są dodatkowe i bardzo dodatkowe[7].

Sens tego wywodu należy wszakże odczytać w odniesieniu do przekonania autora o najwyższej wadze *żywiołu politycznego*, które kazało przypisywać niewielką rangę innym obszarom ekspresji *duchów narodowych*. Cytowane słowa dopełnia opinia, że dzieje Polski *powinny być osobliwego interesu* właśnie ze względu na fakt, że zostały całkowicie zdominowane przez zagadnienia *życia obywatelskiego*. Natomiast narody niepojmujące nadrzędnego znaczenia sfery politycznej poszły drogą błędnych rozwiązań, stworzyły fałszywe tradycje (*prawności*), które — jak podkreśla konkluzja cytowanego tekstu — współcześnie muszą zostać porzucone. *Kiedy więc wielu ludom pozostaje pozbywać się uciążliwych prawności dawnych, nowych wyszukiwać, narodu polskiego udziałem jest poszukiwanie i rozwijanie własnych dawnych, stronienie od sprzecznych, odpychanie wymyślanych i narzuconych*[8]. Konstatacje te wskazują, iż uczony nie był skłonny uznać, że wkład innych ludów w dzieje powszechne mógłby się równać z polskim depozytem. Trudno sądzić, by postrzegał relację między plemionami i narodami jako harmonię równie ważnych akordów, *duchów narodów*, tworzących symfonię ludzkości, jak to przedstawiała znana wówczas metafora. U Lelewela byłaby to raczej melodia, której dobitny motyw przewodni stanowi *basso continuo* idei *gminowładczej* — wprawdzie zagłuszane przez wieki, ale tym potężniej mające zagrzmieć w przyszłości. Wśród jego wypowiedzi z okresu emigracji nie ma takich, które konstatowałyby równorzędność jakiegoś wzorca ustrojowego z *gminowładztwem*, czy choćby pozostawiały pole na takie domniemanie. Był absolutnie przekonany, że na gruncie polskim realizowano optymalny dla całej ludzkości, uniwersalny model społeczny, stąd mógł głosić, że Polska jest tym, *co w ludzkości najdroższe*[9].

Takie przekonanie zda się potwierdzać wagę zadanego przeze mnie pytania o możliwość lokalnego zakorzenienia owego ideału, przeznaczonego całemu światu. Czy określające jego sens zasady wolności, równości i braterstwa mogły być zasługą jednej społeczności, czy też, być może — ku czemu mogły skłaniać tak

[7] Wśród *towarzyskich żywiołów*, charakterystycznych dla różnych narodów, uczony w tym kontekście wskazał jeszcze: *łotrowanie, krążenie z trzodami po stepach, kontemplacja, sztuki, komika* [sic]; J. Lelewel, *Prawność czyli prawnota narodu polskiego*, w: *Polska, dzieje...*, t. XX, s. 572.

[8] Tenże, *Prawność czyli prawnota narodu polskiego*, s. 581.

[9] Tenże, *Polska, dzieje...*, t. XX, s. 493.

wtedy nośne idee opatrznościowych misji narodów — zostały one przekazane ludzkości przez Stwórcę za pośrednictwem tego ludu, który byłby więc ludem wybranym? Takich pytań, odnoszących się do fundamentalnych kwestii wizji świata, na której historyk budował obraz historii w swych późnych dziełach, jest oczywiście więcej; pojawią się one sukcesywnie w przedstawionych dalej wywodach. Nie zawsze znajdą się stanowcze odpowiedzi, ale wolno zakładać, że próba ich rozważenia (a bynajmniej nie wszystkie w dotychczasowej praktyce badawczej stawiano) przybliży zrozumienie sensu i uwarunkowań koncepcji dziejów Polski Lelewela. Optymalne ustalenia w tym zakresie są uwarunkowane dostępem do możliwie precyzyjnego klucza do jego refleksji, to zaś zależy od umieszczenia jej we właściwym kontekście idei tamtej epoki.

* * *

Cytowany wywód historyka podpowiada zarazem kierunek poszukiwań płaszczyzny odniesienia. Idea koncentracji dziejów dawnej Polski wokół *życia obywatelskiego*, uznanie *żywiołu politycznego* za ich jedyny *istotny towarzyski żywioł*, wraz z przeświadczeniem o uniwersalnym walorze tego wzorca, z tezą, że *człowiek stworzony jest do życia politycznego*, przypomina założenia Rousseau, których konstytutywnym elementem jest przecież swoista wizja *homo politicus*[10]. W obydwu przypadkach ta polityczna istota jest najściślej związana z wymiarem etycznym — nie jest możliwa prawdziwa wspólnota, gdy ludzie nie respektują stosownych wartości, a wartości te, pozbawione oparcia w instytucjach wspólnoty — giną. Według Rousseau wolność polityczna nie jest dostępna dla każdego narodu, ale tylko dla tego, który spełnił najwyższe wymagania etyczne. Był on przekonany, że jego wizja *Umowy społecznej* nie jest utopią, że jest zdolna sprostać rzeczywistości, a *jej zasady, gdy tylko psychiczno moralne warunki zachodzą, muszą państwo wzmocnić i uodpornić*. Zalety, które dostrzegał u Polaków (lub raczej te, których istnienie mu podpowiedziano), *zdawały się przypominać dawno wszędzie gdzie indziej zatracony kształt starożytnych dusz*, pozwoliły mu w nich dojrzeć *społeczeństwo cnotą żyjące, cudem w nowożytne przeniesione czasy*. To odkrycie kazało mu z góry dobrze mniemać o ustroju, który ten lud takim uczynił (miało się zresztą okazać, że zasady *rządu Polski* były bliskie jego własnym ideałom)[11]. Podobnie sąd o ścisłym związku wartości etycznych z ustrojem politycznym wyrażał Lelewel, gdy pisał, że *wzniosły umysł narodu i zacność uczuć jego czynią do życia politycznego republikanckiego sposobnym*[12].

Wpływ koncepcji Rousseau na odrzucenie ograniczeń oświeceniowej myśli historycznej jest niewątpliwy, zwłaszcza za sprawą podważenia związku natury

[10] Tenże, *Trzy konstytucje polskie*, w: *Dzieła*, t. VIII, *Historia Polski nowożytnej*, Warszawa 1961, s. 490; por. A. Peretiatkowicz, *Filozofia społeczna J.J. Rousseau*, Poznań 1921, s. 142.

[11] M. Starzewski, wstęp do: J.J. Rousseau, *Uwagi nad rządem Polski*, przeł. i oprac. M. Starzewski, Kraków 1924, s. XXXVI–XXXVII.

[12] J. Lelewel, *Trzy konstytucje polskie*, s. 491.

i rozumu[13], jak też przez ideał kolektywnego działania zbiorowości, kwestionujący pragmatyzm personalny. Nie budzi też kontrowersji opinia, że jego idee wpłynęły zasadniczo na upowszechnione w epoce romantyzmu wyobrażenia o narodzie. Francuskiego filozofa zaliczano *do pierwszych i najważniejszych teoretyków nowoczesnego „nacjonalizmu"*, pojmowanego w znaczeniu uznawania *woli powszechnej* i *charakteru narodowego* za *podstawę państwa*[14] i podkreślano znaczenie jego prac dla ugruntowania się koncepcji narodu jako suwerena i nosiciela ciągłości historycznej[15]. Jak się wydaje, podobne obserwacje skłoniły autora klasycznego opracowania dziejów historiografii do wyodrębnienia *szkoły Rousseau*, obejmującej Herdera, Johannesa Müllera, Eichhorna i Schillera w Niemczech oraz Sismondiego we Francji[16]. Bezdyskusyjna wydaje się opinia, że idee francuskiego filozofa wniosły do myśli epoki *spojrzenie wstecz, szukanie wzorów reform i przebudowy świata w odległej przeszłości i w prymitywnych etapach rozwoju społeczeństwa ludzkiego*[17]. Pisano także, iż jego koncept *woli powszechnej* można porównać do romantycznego *ducha ludu*, jako że oba te pojęcia miały *zaspokoić potrzebę znalezienia czegoś obiektywnego pośród subiektywności, jakiegoś absolutu w powszechnej względności*[18]. *Gminowładztwo* Lelewela łączy z koncepcjami Rousseau ideał społeczeństwa kierowanego przez wolę ogółu, będącą emanacją wyobrażeń, wartości, pojęć, upodobań, skłonności, zdolności, które — zakorzenione w prapoczątkach — stanowią treść jego *ducha*. Podobieństwo szeregu dalszych istotnych ujęć autora *O umowie społecznej* i polskiego historyka jest tak uderzające, że musi dziwić brak systematycznego przedstawienia w literaturze przedmiotu wpływu dzieł tego pierwszego na ukształtowanie się poglądów drugiego[19].

---

[13] H. Ritter von Srbik, *Geist und Geschichte...*, s. 116–117. Berlin podkreślał wszakże, iż wpływ Rousseau na powstanie romantyzmu jest wyolbrzymiany (I. Berlin, *Korzenie romantyzmu*, s. 89).

[14] A. Walicki, *Idea narodu...*, s. 32. Autor powołuje się w tym miejscu na A. Cobbana.

[15] B. Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Warszawa 1964, s. 109.

[16] E. Fueter, *Geschichte der neueren Historiographie*, s. 399–414. Müller w swych *Geschichten Schweizerischer Eidgenossenschaft* postawił sobie, jak pisał Reizow, zadanie *typowo filozoficzne i russoistyczne. W Szwajcarach widział ludzi natury, żyjących w zgodzie z jej prawami i dlatego cnotliwych i szczęśliwych, a nade wszystko — wolnych. W górach średniowiecznej Szwajcarii odnalazł cały kompleks ideałów Rousseau...* (B.G. Reizow, *Francuzskaja romanticieskaja istoriografia...*, s. 34).

[17] F. Bronowski, *Idea gminowładztwa...*, s. 13.

[18] G. Sartori, *Teoria demokracji*, Warszawa 1998, s. 383.

[19] Wyjątkowa jest pod tym względem praca Bronowskiego, lecz autor, wielokrotnie wskazując na zbieżność koncepcji Lelewela z poglądami Rousseau, nie przedstawił tej kwestii bardziej systematycznie. Podkreślił jednak np. podobieństwo przekonań o negatywnych konsekwencjach bogactwa i różnic majątkowych, analogię z teorią *woli powszechnej* czy akceptację przez polskiego uczonego ideału republiki antycznej Rousseau (F. Bronowski, *Idea gminowładztwa...*, s. 112, 121, 114–115). Inni autorzy wypowiadali się w tej kwestii nader zdawkowo, choć zarazem dostrzegano potrzebę zbadania *sprawy powinowactwa ideologicznego Lelewela z Rousseau* (N. Assorodobraj, *Kształtowanie się założeń...*, s. 143), zaś konstatacje zbieżności poglądów brzmiały czasem stanowczo, np. M.H. Serejski, *Naród a państwo...*, s. 118.

Rousseau i Lelewel odwoływali się do dogmatu nieograniczonej władzy ludu i nie dostrzegali jego konfliktu z zasadą wolności jednostki, tak samo wierzyli w równość jako najwyższe prawo ludzkie i pochodzące stąd przekonanie, że podstawowym złem jest własność, tworząca nierówności[20]. Na ideał ustroju politycznego składała się podobnie w obu przypadkach wizja ludu jako suwerena i prawodawcy, któremu podporządkowane są bezpośrednio struktury wykonawcze, gdzie król może być jedynie pierwszym urzędnikiem. Tożsama jest też wizja wspólnoty zespolonej jednością etyczną i skrajna niechęć do wszystkiego, co powoduje istnienie grup odrębnych interesów, społeczności cząstkowych w ramach państwa; stąd identyczna niechęć nie tylko do wszelkich przywilejów, ale też do sporów wyznaniowych i postulat jakiejś formy religii państwowej. Ideologia Rousseau, podporządkowana postulatom rygorystycznie pojętego *demokratycznego solidaryzmu*, otrzymała w pełni kolektywistyczny charakter, tworząc wizję *zupełnego pochłonięcia jednostki przez społeczeństwo*[21]. Pytanie, czy koncepcja Lelewela, który odwoływał się skwapliwie do dokonanej przez twórcę *Umowy społecznej* oceny wartości etycznych i ustrojowych Rzeczypospolitej, wykazuje zbieżność także w tym zakresie, czy można jej przypisać ów kolektywistyczny wymiar, jest istotne w aspekcie celów tej rozprawy.

Dziejopis nie wątpił, że Rousseau *z rozradowanym sercem patrzał na Polskę, ukazującą mu naród, ze wszystkich narodów jedyny co się zbliżał najwięcej do ducha starożytnych Greków i Rzymian*[22]. W innym zaś miejscu pisał, że filozof, *pełen podziwienia głębokości myśli w instytucjach* [polskich] *które się tyle z jego teorią kontraktu socjalnego zbiegają, dostrzega niektóre niedokładności w szczegółach oraz pewne nadpsucia, stara się instytucje te utrzymać, polepszyć, ożywić i dać energię ich ruchowi...*[23] Na jego oceny powołał się kilka razy, obszernie je cytując, w końcowych fragmentach *Uwag nad dziejami Polski*, które miały być swoistym zwieńczenie argumentacji w obronie instytucji Rzeczypospolitej. Wywody te podsumował zdaniem, które należy rozumieć jako wyraz przekonania, że gdyby posłuchano rad genewskiego filozofa, los Polski byłby inny[24]. Wszystko to dowodzi — choć i bez tych bezpośrednich świadectw trudno byłoby w to wątpić — że wskazane zbieżności poglądów nie były przypadkowe, a polski badacz nawiązywał w swej filozofii politycznej do idei Rousseau w pełni świadomie. Rozważając

[20] Współczesny klasyk dyscypliny podkreślał, że egalitaryzm Lelewela *był jak najczystszej wody diament* (A. Wierzbicki, *Historiografia polska doby romantyzmu*, Wrocław 1999, s. 125).

[21] A. Peretiatkowicz, *Filozofia społeczna...*, s. 140. O *demokratycznym solidaryzmie* Rousseau zob. s. 128, 147.

[22] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 121.

[23] Tenże, *Wspomnienie o konstytucji 3 maja*, w: *Polska, dzieje...*, t. XIX, Poznań 1865, s. 223–224. Lelewel próbował wykorzystać autorytet Rousseau do propagowania własnej wizji słowiańskiej wspólnoty; pisał, że filozof wywodził *wyższość męstwa i dzielności* Słowian *nad innych Europy mieszkańców* z ich instytucji demokratycznych (tenże, *Uwagi nad dziejami...*, s. 277).

[24] *Nie posłuchano rad jego i miłość i nieodłączne cnoty nie wystarczyły*. J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 469; por. także s. 458–459, 462, 467–468.

znaczenie tych analogii dla zrozumienia podstawy poglądów Lelewela na dzieje narodowe, należy mieć na uwadze, że szedł on drogą utartą przez obrońców zasad Rzeczypospolitej jeszcze przed rozbiorami. Koncepcje autora *Uwag nad rządem Polski* odpowiadały wyobrażeniom ogółu szlacheckiego; jak pisał Walerian Kalinka, *przynosił z sobą to co u nas zastał, przychodził do swoich i swoi go poznali*[25].

Punkt wyjścia filozofii Rousseau stanowiło przekonanie, iż człowiek jest z natury dobry, a zarazem negatywna moralna ocena panujących stosunków. Prowadziło to do pytania o źródła zła i do wniosku, że jest nim cywilizacja, tworząca oparte na nierówności stosunki społeczne oraz niesprawiedliwe prawa i rządy, którym podlegają ludzie[26]. Równości między ludźmi filozof nadał rangę najwyższego prawa, zaś za przyczynę nierówności, a zarazem wszelkich nieszczęść, uznawał własność. Dokonując pierwszego aktu zawłaszczenia, człowiek porzucił stan pierwotnej prostoty i wstąpił na drogę uspołecznienia; w ten sposób zapoczątkowane zostało zło, które odtąd towarzyszy nieodłącznie istnieniu społeczeństwa. Zadaniem *umowy społecznej* jest usunąć ten stan rzeczy, postawić *w miejsce tej nierówności fizycznej, jaką natura mogła między ludźmi ustanowić, równość moralną i prawną, a ludzie, mogąc być nierównymi siłą i umysłem, stają się wszyscy równymi na mocy umowy i prawa. Ta równość jest podstawą całego układu społecznego; jej naruszenie podkopuje ten układ u jego korzeni i znosi go całkowicie*[27]. Koncepcja Rousseau nie była potępieniem stanu społecznego jako takiego, ale praktyki ogółu społeczeństw historycznych, opartej na zdławieniu elementarnych praw ludzkich (to głosi w *Umowie społecznej*, inaczej niż we wcześniejszych pracach)[28]. Co więcej, dopiero na gruncie stanu społecznego możliwa staje się *wolność moralna*, stanowiąca warunek, by człowiek stał się istotnie panem siebie. Bowiem — jak pisał — *kierowanie się tylko pożądaniami zmysłowymi jest niewolą, a posłuszeństwo prawu, które się sobie przypisało jest wolnością*[29].

Dopiero więc w ramach państwa, dzięki umowie społecznej, która dała mu początek, ludzie uzyskali szansę na wyższą formę wolności. *Wolność naturalną*, której istotą jest uleganie instynktom, a granice wyznacza tylko siła jednostki, może zastąpić wolność obywatelska, pojęta jako świadome poddanie się obowiązkom przez siebie samego przyjętym. Wolność jednostki-obywatela ogranicza więc *wola powszechna*[30], wszakże w obrębie systemu wartości stworzonego

---

[25] W. Kalinka, *Jan Jakub Rousseau i jego wpływ w Polsce*, „Przegląd Polski", 1886, t. 79, s. 4.

[26] M. Starzewski, wstęp do: J.J. Rousseau, *Uwagi nad rządem Polski*, s. VI; A. Peretiatkowicz, *Filozofia społeczna...*, s. 32.

[27] M. Starzewski, wstęp do: J.J. Rousseau, *Uwagi nad rządem Polski*, s. XX; por. także: A. Peretiatkowicz, *Filozofia społeczna...*, s. 21; F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VI, *Od Wolffa do Kanta*, Warszawa 1996, s. 78; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, s. 151.

[28] F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VI, *Od Wolffa do Kanta*, Warszawa 1996, s. 95, 109. Rousseau uważał powrót do natury za niemożliwy; natura służy mu jako *zwierciadło i instancja krytyczna*; O. Höffe, *Mała historia filozofii*, Warszawa 2004, s. 153.

[29] F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VI, s. 95, 109.

[30] Tamże, s. 95, 102–103.

przez Rousseau to ograniczenie uważa się za pozorne. Pojęcie *volonté générale*, zajmujące w jego koncepcji miejsce kluczowe, nie oznacza jakiejkolwiek *przypadkowej* większości, która może praktycznie powstać. Komprymuje ono ogół norm obowiązujących obywateli, służących ogólnej korzyści. *Wola* ta jest — jak pisał badacz jego idei — *stała, nie może błądzić, nie ulega zepsuciu, jednym słowem wznosi się na ponad przypadkowe wahania psychiki zbiorowej. Dąży zawsze do celu, który może być uchwycony przez umysł wyższy, zdolny ogarnąć i przeniknąć wszystkie okoliczności danego momentu, nie zaciemniony interesami i namiętnościami*[31]. Tak rozumiana *wola powszechna* pokrywa się z rzeczywistą wolą każdej jednostki z osobna, jeśli abstrahować od możliwych incydentalnych przypadków jej ekspresji, będących rezultatem postronnych wpływów, które przesłaniają rzeczywistą jej treść. Jest to *idealny wyraz moralno-społecznej jedności wspólnoty*[32], a realnie *ujawniłaby się w sposób jednoznaczny, gdyby wszyscy obywatele uczestniczący w podejmowaniu decyzji kierowali się wyłącznie zasadą racjonalności, czyli dążeniem do interesu wspólnego*[33]. Jeśli wolność to działanie zgodne z własną wolą, to jest ona równoznaczna z posłuszeństwem *woli powszechnej*, nie polega zaś na uleganiu swym ulotnym kaprysom.

Aby *wola powszechna* wyrażała się w sposób autentyczny, by jej prawdziwa treść nie była zakłócona w konkretnych przejawach, społeczeństwo musi być jednolite, nie może składać się z akceptujących zróżnicowane wartości *społeczności cząstkowych*. Czynnikiem o ogromnej sile destrukcji więzi społecznych było bogactwo, zawsze rozdysponowane wśród nielicznych, a więc główny wróg egalitaryzmu. Jako warunek zbytku demoralizuje posiadających, ale nie tylko ich, jest prawdziwą zarazą: *dopóki zbytek będzie panować wśród wielkich* — pisał filozof — *póty chciwość będzie panować we wszystkich sercach*. Żądza posiadania jest to bowiem złowroga, przekreślająca altruizm namiętność; znieczula na potrzeby ojczyzny, skłania do podeptania praw i wolności innych, to *potężny środek zepsucia, który należy osłabiać, ile się tylko da*[34]. Bogactwo może też skłaniać sąsiadów do inwazji, a sprzedajność wśród obywateli, rzecz normalna w społeczeństwie nastawionym na zysk, będzie ułatwiać zadanie agresorom. Wynika z tego w konsekwencji postulat rezygnacji z pieniądza i handlu, utopia powrotu do gospodarki naturalnej. Taki typ aktywności ekonomicznej oraz całokształt wychowawczych działań rządu ma sprzyjać upowszechnieniu się etycznego ideału Rousseau, którym jest *człowiek prosty, o małych potrzebach, dających się łatwo zaspokoić jego własną pracą, gardzący pieniędzmi, bezinteresowny, stateczny, nie zdeprawowany zbytkiem ani naukami, dobry i sprawiedliwy, żyjący cichym życiem rodzinnym* [...] *patriota, gotowy zawsze wszystko oddać ojczyźnie, znajdujący szczęście*

[31] M. Starzewski, wstęp do: J.J. Rousseau, *Uwagi nad rządem Polski*, s. XX–XXI.

[32] B. Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Warszawa 1964, s. 662.

[33] M. Kuniński, *Wolność i demokracja*, w: *Oblicza demokracji*, red. R. Legutko i J. Kloczkowski, Kraków 2002, s. 71.

[34] J.J. Rousseau, *Uwagi nad rządem Polski*, s. 15–16.

w umiarkowaniu, spełnianiu obowiązków i pracy na skromne utrzymanie[35]. Ukształtować się i żyć według takich zasad mogą ludzie jedynie w warunkach osiągalnych na wsi; natomiast w miastach — siedlisku zbytku i nieprawości — idealne społeczeństwo jest nie do pomyślenia.

Rousseau głosił wizję społeczności konsekwentnie połączonej pełną jednością etyczną; *wszystko co łamie jedność społeczną* — pisał — *nic nie jest warte*[36]. Aby ideał *woli powszechnej* mógł być odzwierciedlony w rzeczywistych aktach ludu-suwerena, nie można zwłaszcza dopuścić do takiego stanu rzeczy, by lojalność jednostek wobec narodu-państwa mogła wchodzić w kolizję z lojalnością wyznaniową. W krajach chrześcijańskich, gdzie kult religijny nie został ostatecznie uzależniony od suwerena zbiorowego, pozostał *niezwiązany w sposób konieczny z ciałem państwowym*, trwa swoista anarchia, *wieczny konflikt jurysdykcji*. Chrześcijaństwo, dążące do niezależności od władzy świeckiej pod pretekstem podlegania *królestwu nie z tego świata*, to najgorszy rodzaj religii, która *nie pozwala im* [wyznawcom] *być równocześnie pobożnymi i obywatelami*. Właściwym rozwiązaniem ustrojowym jest natomiast wedle tego rozumowania *polityczny system* teokracji kalifów, ustanowiony przez Mahometa[37]. Rousseau postulował więc taki stan, gdzie granice społeczności politycznej pokrywają się z zasięgiem wspólnoty religijnej. *Umowę społeczną* wieńczą refleksje wokół kwestii religii państwowej, która konstytuowałaby jedną płaszczyznę etyczną i nakazując każdemu obywatelowi *kochać jego obowiązki*, byłaby zdolna generować bezinteresowne poświęcenie się aktywności publicznej. Artykuły tego *czysto państwowego wyznania wiary* ustalałby lud jako *zwierzchnik*; nie miały to być dogmaty religijne w ścisłym sensie, ale raczej *społeczne odczucia, bez których niemożliwe jest być dobrym obywatelem, ani wiernym poddanym*[38]. W ten sposób powstał ideał religii opartej na kulcie cnót obywatelskich, mocno zeświecczonej, gruntownie innej niż realnie istniejące religie objawione, odległej zwłaszcza od głównych nurtów zachodniego chrześcijaństwa[39].

Koncepcja społeczeństwa zespolonego absolutną jednością umysłową i etyczną oznacza faktycznie zupełne pochłonięcie jednostki przez molocha demokratycznego państwa. Uznając stanowienie granic władzy ludu-suwerena za niemożliwe i niepotrzebne, Rousseau nie sądził, by możliwa była tyrania ogółu wobec jednostek[40]. Uważał zaś, że ustanowienie obszaru, gdzie jednostka jest w swym

[35] M. Starzewski, wstęp do: J.J. Rousseau, *Uwagi nad rządem Polski*, s. XXIX–XXX.

[36] J.J. Rousseau, *O umowie społecznej*, przeł. i oprac. M. Starzewski, Kraków 1927, s. 147.

[37] Tamże, s. 144–145.

[38] Tamże, s. 151–152.

[39] W przeświadczeniu, że *religia, która stawiłaby ojczyznę i prawa za przedmiot kultu wszystkich obywateli, w oczach ludzi roztropnych uchodziłaby za religię doskonałą*, ideał Rousseau próbowali realizować wodzowie rewolucji francuskiej (cytat z Nicolas de Bonneville, *De l'esprit des religions*, za: C.L. Becker, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, s. 110).

[40] W czasach, gdy kształtował się ideał demokracji Lelewela, taką konsekwencję oparcia porządku politycznego na *woli większości* eksponował François Guizot. *Błądzi ten i nie zna natury*

działaniu niepodległa, który jest niedostępny władzy państwowej, tworzyłoby nieusuwalną możliwość permanentnego konfliktu. Zakładał więc, że zawarcie umowy społecznej oznacza zrzeczenie się praw indywidualnych; *każdy na mocy tej swojej wolności oddaje się całkowicie i niepodzielnie ogółowi. Ogół ma więc prawo dysponować pod każdym względem i w każdym kierunku jednostką. Nie ma takiej sfery wolności indywidualnej, w którą by ogół jako władza zwierzchnicza nie mógł wkroczyć*[41]. Ponadto wobec faktu, że kolektywny *zwierzchnik* jest równocześnie poddanym, tworzenie wszelkich ograniczeń oznaczałoby przyjęcie irracjonalnego założenia, iż ludzie byliby skłonni szkodzić samym sobie[42]. Filozof uważał także, że państwo winno działać na rzecz równości faktycznej przez reglamentację własności, choć pełne jej urzeczywistnienie jest niemożliwe. Ten pogląd odróżnia go radykalnie od opcji liberalnej, gdzie pojęcie równości ograniczone zostało do równości wobec prawa, traktowanej na jej gruncie jako warunek wolności. (Stąd istota koncepcji liberalnej miała się ukształtować w opozycji do jego poglądów.) Rousseau był więc skrajnym zwolennikiem omnipotencji państwa, a jego filozofia polityczna *roztapiała* wolność w równości[43].

Jedynym źródłem prawa obowiązującego w państwie pojętym jako urzeczywistnienie *woli powszechnej* jest ogół obywateli; nie może nim być jego reprezentacja. Zasada bezpośrednich rządów narodu w ustawodawstwie stanowiła dla Rousseau istotę związku społecznego. Władza ustawodawcza jest nawet nie tyle najwyższą, co właściwie jedyną władzą w państwie. Temu, co się przyjęło nazywać władzą wykonawczą, w istocie ranga ta nie przysługuje, to jedynie siła stosująca wolę powszechną[44]. Z założenia *zwierzchnictwa narodu* nie wynika jakaś określona forma egzekutywy, nie musi nią być rząd demokratyczny, myśliciel wręcz wątpił w jego realną możliwość. Każda forma — głosił — może być dobra w odpowiednich warunkach; dostrzegał odwrotną zależność liczby członków rządu od liczby ludności państwa: rząd demokratyczny, jeśli w ogóle możliwy, jest najstosowniejszy dla małych społeczności, arystokratyczny dla dużych, a monarchiczny dla wielkich. Król mógł być wszakże jedynie *pierwszym urzędnikiem narodu*, w żadnym wypadku monarchia nie mogła być dziedziczna[45]. Sukcesja tronu oznacza utratę wolności *na zawsze*, pozbawia bowiem zwierzchnika możliwości kontroli i w konsekwencji podporządkowuje go monarsze. Dzieje się tak przez *dążenie egzekuty-*

ludzkiej, kto mniema, iż ludzie, sami sobie zostawieni, tę drogę obiorą, która do zbawiennego celu prowadzi — pisał. I dalej o nieuchronnym stanie rzeczy w *Rzeczpospolitej demokratycznej*: *Wszędzie jednostkowe wolności pojedynczych ludzi stoją naprzeciw głównie panującej woli — większości narodu; wszędzie despotyzm niczem nie związany, tylko uprawnioną anarchią* (F. Guizot, *O demokracji*, Leszno i Gniezno 1849, s. 7, 11).

[41] M. Starzewski, wstęp do: J.J. Rousseau, *Uwagi nad rządem Polski*, przeł. i oprac. M. Starzewski, Kraków 1924, s. XX; por. A. Peretiatkowicz, *Filozofia społeczna...*, s. 147.

[42] A. Peretiatkowicz, *Filozofia społeczna...*, s. 128.

[43] M. Starzewski, wstęp do: J.J. Rousseau, *O umowie społecznej*, s. XXXVIII.

[44] M. Starzewski, wstęp do: J.J. Rousseau, *Uwagi nad rządem Polski*, s. XXI–XXII.

[45] Tamże, s. XXII–XXIII.

wy do uzurpacji, która u Rousseau stanowi swoistą normę w dziejach, urasta wręcz do rangi ich *fatalistycznego prawa*[46]. Konieczność permanentnego zaangażowania ogółu w sprawy państwa nie oznacza więc bynajmniej erupcji aktywności ustawodawczej, jej istotą jest ochrona istniejącego porządku. Prócz zasadniczej niezmienności warunkiem dobrego prawa jest prostota; ustaw nie może być zbyt wiele, nadmierne regulacje są szkodliwe, dewaluują jego wartość: *najstraszniejszym ze wszystkich nadużyć* jest *osłabienie siły praw na skutek ich mnogości*[47].

* * *

W tekstach Lelewela z okresu emigracyjnego obecność przywołanych tu tez Rousseau jest na tyle widoczna, że postawienie kwestii zakresu zbieżności ich filozofii politycznej wydaje się ewidentną powinnością. Wpisanie poglądów autora *Uwag nad dziejami Polski* we względnie koherentną całość utrudnia — jak pisałem — brak bardziej systematycznego wyłożenia oraz niejasność używanych przezeń pojęć i sformułowań. Z czasem pojawiły się jednak inne tego uwarunkowania niż w okresie uniwersyteckim. W okresie emigracyjnym pełne determinacji zaangażowanie Lelewela w bieżącą walkę polityczną szło w parze z podporządkowaniem języka coraz bardziej wymogom traktowanej wyznawczo ideologii, a nie chodzi tu tylko o teksty publicystyczne, ale także o syntetyczny pierwiastek w historiografii, a nawet uwagi zawarte w pracach erudycyjnych. Unoszony falą egalitarystycznego fanatyzmu historyk dostosował swój sposób wypowiedzi do wizji świata, pozbawionej bardziej subtelnego cieniowania. Trudno w nim dostrzec troskę o konsekwencję w używaniu pojęć, nie mówiąc już o precyzji definiowania, co jest zresztą znamieniem epoki, podnoszącej rangę poznania intuicyjnego czy wiedzy objawionej oraz skłonnej do opisywania rzeczywistości społecznej w języku religii.

Dotyczy to także fundamentalnej, podniesionej wręcz do sfery *sacrum* kategorii narodu. Na jej szczególny status w rzeczywistości polskiej tamtej epoki warto spojrzeć przez pryzmat konstatacji Romana Zimanda o refleksji wokół pojęcia narodu w obrębie szeroko rozumianej doktryny nacjonalistycznej. Naród jest tam pojęciem *nie należącym do opisu świata, lecz do hierarchii wartości, wartości zaś w ramach tego światopoglądu nie poznaje się, lecz przeżywa.* Jest to — czytamy dalej — *wartość najwyższa i nie wymagająca żadnych uzasadnień. Wręcz przeciwnie, ewentualne uzasadnienia są wobec absolutu narodu profanacją, a w najlepszym razie kompromisem*[48]. W czasach Lelewela spektakularnie i otwarcie wyrażał taką postawę Brodziński, jak pisano, *pierwszy u nas apostoł idei narodowości*[49], który głosił, iż *miłość ojczyzny wyższą jest nad wszystkie dowcipne defi-*

[46] J.J. Rousseau, *Uwagi nad rządem Polski*, s. 47, (por. s. 30, przypis wydawcy); tenże, *O umowie społecznej*, s. 96–97.
[47] Tenże, *Uwagi nad rządem Polski*, s. 27.
[48] R. Zimand, *Uwagi o teorii narodu*, „Studia Filozoficzne", 1967, nr 4, s. 13.
[49] I. Chrzanowski, *Romantyzm i idea narodowości*, w: „Kultura i Wychowanie", R. I, 1933, s. 257.

nicje, ani to święte uczucie rozbierane być może, zaś jego przedmiot *jest równie nieuchwytny rozumowi jak przedmiot uczucia religijnego*[50].

Zaślepiające słońce narodu-*sacrum* nie pozwalało też precyzyjnie widzieć konstytuujących go zasad, wyrażanych nie w zmierzającym do systematyczności języku uczonych, ale w opartym na intuicji języku poety. Sens określeń *gminowładztwo*, *zasada gminna*, *wszechwładztwo ludu* czy *zasada braterstwa*, z pozoru zrozumiały, traci w wypowiedziach Lelewela oczywistość, gdy ich bliższą treść usiłuje się odczytać w szerszym kontekście i uchwycić wzajemne relacje. Najczęściej ich znaczenie jawi się nader ogólnikowo i mgliście, często funkcjonują jako różne wersje tego samego zawołania, jako alternatywne określenia najwyższego ideału wspólnoty. Ale niekiedy te same terminy, jak *wszechwładztwo ludu* czy *zasada braterstwa*, występują w ściślejszym sensie, wyrażając poszczególne idee, sumujące się aspekty owego idealizowanego ładu społecznego. Jądro *teorii gminowładczej*, wokół którego sytuuje się jej treść, stanowi myśl o absolutnie wyjątkowym statusie ludu, depozytariusza odwiecznej mądrości i wartości etycznych. Lud to naturalne medium oraz realne upostaciowanie w organizmie społecznym uniwersalnej zasady *braterstwa*, która zda się mieć status swoistej *arche* prowidencjalnego urządzenia świata. Została ona zatracona przez nowożytne społeczności w trakcie postępów cywilizacji i rozrastania się jej zasięgu, a powrót do niej stanowi cel historii. W ludzie został złożony depozyt prawdy o istocie rzeczy, w jego wyobrażeniach tkwi więc *in nuce* kształt przyszłego świata. Termin *gminowładztwo*, wyrażając w enuncjacjach Lelewela dogłębne przekonanie, że lud i tylko on jest predestynowany do sprawowania władzy, gdyż instynkt jego jest nieomylny, zyskuje charakter jakby znaku firmowego jego ideologii. O tym, że lud jest zdolny dawać normatywne orzeczenia w każdej kwestii, uczony mówił z całą dobitnością: wola wyrażona spontanicznie przez lud *wszechwładzcę*, stanowi *niezaprzeczoną powagę*, jest *głosem Boga*[51].

Idea *gminowładztwa* jest więc ufundowana na dogmacie, że lud w swej masie reprezentuje najwyższe, opatrzone nadprzyrodzoną sankcją, wartości etyczne życia zbiorowego. Logika tej koncepcji podpowiada, że jego władza nie stanowi tam celu samego w sobie, ale środek tego, co wydaje się właściwym celem, tj. braterstwa i równości. Braterstwo i równość, a może lepiej — trudno to rozstrzygnąć — braterstwo, czyli równość, stanowi konstytutywny składnik ideału, umocowany w sferze religii. Władza ludu to wszakże jedyny środek ich realizacji i ten to monopol powoduje, że *gminowładztwo* pełni często funkcję określenia desygnującego cały kompleks wartości, które stanowią istotę ładu społecznego i cel historii. Zasada *ludowego wszechwładztwa* wyraża *ducha Ojczyzny, narodową wiarę*, jej *pierwiastkowe wezwanie* — głosił Lelewel[52]. Choć jest to norma o zasięgu uniwersalnym, naród polski pełni specjalną rolę w jej upostaciowaniu, obar-

[50] K. Brodziński, *Mowy i pisma patriotyczne...*, s. 195.
[51] J. Lelewel, *Polska, dzieje...*, t. XX, s. 498.
[52] Tamże, s. 469–470.

czony i zaszczycony misją jej apostoła. *Starodawna Polska, od czasu jak się w Rzeczpospolitę ukonstytuowała, położyła i urzeczywistniła zasadę wszechwładztwa ludu i równości obywatelskiej.* Odstępstwo od niej stało się przyczyną upadku[53], toteż jej przywrócenie jest koniecznym warunkiem odzyskania niepodległości, a zarazem przesłanką powszechnego triumfu egalitarnego ładu jako istoty procesu totalnej regeneracji ludzkości.

Wzorcowa społeczność, którą Lelewel odnalazł w polsko-słowiańskiej przeszłości, stanowiła duchowy monolit, autentyczną wspólnotę, połączoną głębokimi więzami braterstwa. Głosił on, iż *pierwiastkowe wezwanie* Polski, odwieczny imperatyw *braterstwa narodowego*, ignoruje ten, *kto jedność jej rozrywa na stany, sekty, stronnictwa* [...] *kto przeczy ludowemu wszechwładztwu* [...], kto *przyszłego narodowego bytu nie opiera na cywilnej i politycznej równości, a zatem na ludzie*[54]. Zasadzie *pierwiastkowego braterstwa* i *wszechwładztwu ludu* sprzeciwiają się więc nie tylko wszelkie odrębności usankcjonowane prawnie, nie tylko stratyfikacja, oparta na podważających równość barierach stanowych, ale także istnienie *sekt* i *stronnictw*, zróżnicowanie wyznań i poglądów politycznych. Ideał polskiej rzeczpospolitej nie pozostawiał miejsca na indywidualność jednostki — *wyłączność pojedyncza niknie w tłumnym ruchu*[55]. Lelewel, odrzucając wszelkie zróżnicowanie w obrębie *suwerena kolektywnego*, uznając za ideał demokrację *ekskluzywnie homogeniczną*[56], dał tym samym tak dowód pełnej aprobaty zasadniczego rysu filozofii Rousseau, jak też zignorowania jednej z ważniejszych nauk podziwianego przed laty Monteskiusza. Według Berlina głosiła ona, że *prawdziwie wolne są tylko społeczeństwa, które bez przerwy znajdują się w stanie „poruszenia", chwiejnej równowagi, których członkowie mają prawo dążyć do rozmaitych celów, wybierać między różnymi ideałami. Może być tak, że państwo jest wolne, lecz jeśli obowiązuje monolityzm i różnice poglądów są tłumione w imię nawet najświętszych zasad, to obywatele nie są wolni, lecz zniewoleni*[57].

Wedle Lelewela dawni Słowianie, jak gdyby skrojeni na wymiar dzikusów z kart książek Rousseau, nie znali własności prywatnej; ich wspólnoty funkcjonowały w oparciu o *własność powszechną*, a tylko jej *posiadanie* miało charakter *indywidualny, osobisty*. To indywidualne dysponowanie i korzystanie z wydzielonej cząstki wspólnych dóbr było wolne, nie wiązało się z żadnymi *służebnościami* na rzecz innych jednostek i nie prowadziło do utraty *znamienia własności powszechnej*[58]. Wspólna własność ziemi urasta w ujęciu badacza do rangi istoty *prawa narodowego, prawa polskiego*. Dopiero z czasem, gdy pod wpływem obcych

[53] Tamże, s. 213.

[54] Tamże, s. 469–470.

[55] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 285.

[56] Określenia *ekskluzywna homogeniczność demokracji* używa Jacek Bartyzel, *Demokracja*, Radom 2002, s. 83.

[57] I. Berlin, *Pod prąd. Eseje z historii idei*, red. H. Hardy, przeł. T. Bieroń, Poznań 2002, s. 250.

[58] J. Lelewel, *Historyczny rozbiór prawodawstwa polskiego*, w: *Polska wieków średnich*, t. III, Poznań 1851, s. 15–16.

wzorów zmieniały się wyobrażenia, *zacierała się a przynajmniej słabiała* [sic] *myśl o własności powszechnej*, przyznawane były przywileje uwalniające posiadłości możnych *od ciężarów publicznych* i nadające własność dziedziczną, nieobwarowaną obowiązkami na rzecz potrzeb wspólnych[59].

Powstanie własności dziedzicznej w średniowiecznej Polsce jawiło się badaczowi jako efekt działań ambitnych jednostek, kierujących się egoistycznym instynktem i odstępujących od tradycji życia we wspólnocie: *osobisty interes między panami głowę podnosząc, rozwijał niepodległość posiadania prywatnego oraz zapewnienie jego pośmiertne i w pokoleniach*[60]. Proces nadawania przywilejów, wyłączania posiadłości spod prawa ogólnego, uwolnienie posiadaczy ze świadczeń na rzecz wspólnoty, uczony oceniał więc negatywnie. Zarazem twierdził, że zasada posiadania warunkowanego przez obowiązek *narodowej służby* nie tylko przetrwała, choć nadwerężona, ale nawet nigdy nie utraciła rangi fundamentalnej normy — odstępstwa miały charakter (co prawda licznych) wyjątków[61]. Restauracja *gminowładztwa* przywróciła jej rzeczywiste (choć przez arystokrację oczywiście kontestowane) znaczenie: *Rzeczpospolita bowiem polska zajęta wiekuistą swą istnością, postanowiła prawem, wielekroć powtarzanem, że dobra ziemskie nadają się właścicielom na wieczne czasy, z warunkiem służenia jej w czasie potrzeby.* Treścią *kontraktu towarzyskiego* Polski jest bowiem wymóg przeznaczenia środków materialnych, *owoców* z posiadanej własności, na *ogólny użytek.* Własność magnatów jest jedynie *żołdem* za służbę *Rzeczypospolitej*, który ci utracą, gdy nie będą jej służyć[62] — służyć, rzecz jasna, w taki sposób, jaki im przeznaczył uczony-demokrata.

Strasząc arystokratów ekspropriacją, Lelewel prowadził swą grę polityczną (ideologicznym podtekstem jego partyjnej propagandy przyjdzie się jeszcze szerzej zająć w dalszej części niniejszego rozdziału), której celem nie było bynajmniej nawrócenie tej obmierzłej kasty. Nieustanne piętnowanie społecznych elit, dochodzące wręcz do otwartej demonizacji, było bodaj oparte na przekonaniu o organicznym przesiąknięciu tej grupy złem, które miało być ściśle związane z bogactwem. W jego wypowiedzi można by nieledwie upatrywać intencję udowodnienia na przykładzie nowożytnej Polski tezy Rousseau, głoszącej, że posiadanie dóbr materialnych i dążenie do nich demoralizuje, że bogactwo odwraca uwagę od dobra wspólnego, niszczy altruistyczny odruch warunkujący patriotyzm. To właśnie lęk o własność i jej dziedziczenie miał być praprzyczyną antynarodowych jakoby postaw całej arystokracji w epoce porozbiorowej. *Tak nazwanych panów, którzy w ręku swym monopolizują zasoby narodowe, bogactwa*, oskarżał o to, że bądź *służą nikczemnie i płaszczą się ciemiężcom* [sic], bądź *dla*

[59] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 81–82; tenże, *Historyczny rozbiór prawodawstwa...*, s. 49.

[60] Tenże, *Historyczny rozbiór prawodawstwa...*, s. 49.

[61] Tamże, s. 49–52.

[62] J. Lelewel, *Polska, dzieje...*, t. XX, s. 440–441.

bojaźni utraty majątków nie chcą wdawać się do niczego[63]. Idealnym uczestnikiem *towarzyskiego żywiołu* był według uczonego idealizowany przez Rousseau człowiek prosty, o niewielkich potrzebach, niewymagających szczególnych zabiegów i środków, kształtujący swą osobowość w bliskim kontakcie z naturą. Życiowa abnegacja uczonego, doprowadzona do skrajności w brukselskiej samotni, była bez wątpienia świadomym, ostentacyjnym wyborem, zgodnym z podstawami ideologii.

* * *

W refleksjach Lelewela idea *wszechwładztwa*, gdy występuje w ściślejszym sensie, wyraża — zgodnie z logiką języka — władzę, której przedmiotem jest „wszystko", której nie stawia się jakichkolwiek barier, ideę nieograniczonej suwerenności ludu. Oznaczała odrzucenie teorii podziału władzy i ustanowienia równowagi jej członów w oparciu o precyzyjne regulacje prawa państwowego. Głosząca takie zasady *doktryna konstytucyjna* — pisał uczony — *urządza władzę wykonawczą wyosobnioną, stanowiącą hierarchię uprzywilejowaną, która koniecznie stawać się musi uciążliwą*. Uwaga o *hierarchii uprzywilejowanej* znaczy, że zasada względnej autonomii egzekutywy była dla niego nie tylko podważeniem *wszechwładztwa ludu*, ale także przekreślała równość. Argument zwolenników zasady podziału władz, głoszący, że królewską prerogatywę stanowienia o wojnie i pokoju równoważy prawo „narodu" do odmowy podatku, kwitował komentarzem: *Nie jestże to toż samo, co powiedzieć, że król i czeladka jego ministrowie mają prawo kupczyć i targować się z cudzoziemcami o skórę narodu, a narodowi nie zabroniono się ze skóry obedrzeć. Dopóki takie zasady trwać będą, swoboda ludów pewności mieć nie może*. Takim rozwiązaniom przeciwstawiał więc praktykę w dawnej Polsce, gdzie *zasada samowładztwa narodowego* mogła się rozwijać wskutek braku *władzy dziedzicznej* i *dynastycznego interesu, coby dążył do stłumienia praw obywatela*. Głosił, że *baczność i usilność ludów*, zmierzających współcześnie do *samowładztwa, wszechwładztwa ludu, równości politycznej, władz reprezentacyjnych, odpowiedzialności urzędników bezpośrednio narodowi*, kierują się ku tym samym wartościom, które kiedyś konstytuowały Rzeczpospolitą, choć nie stały się tam jeszcze udziałem wszystkich jej mieszkańców[64].

W cytowanym wywodzie retoryka mocno podmywa rzeczowy opis, widać jednak, że zakresy znaczeń wyliczonych wartości życia społecznego pokrywają się w mniejszym lub większym stopniu. Zawiera się tu istotna cecha ideału ustrojowego dziejopisa, wyrażona w określeniach *samowładztwo ludu* i *zasada samowładztwa narodowego*, które mają dopełniać sens pojęcia *wszechwładztwo*. Taki sam sens zawiera przedstawiona w innym miejscu formuła: *gmin szlachecki wyobrażał wszystko władny naród i dopełniał samowładztwa ludu na zasadach zu-*

[63] Tamże, s. 440.
[64] J. Lelewel, *Trzy konstytucje polskie*, s. 482–483.

pełnej równości[65]. Jednak termin *samowładztwo* odnosił do ludu czy narodu stosunkowo rzadko, wolał pisać o narodzie, który *dopełniał swego wszechwładztwa jak mu się podobało*[66]. Być może dlatego, że w powszechnej praktyce był on na ogół rezerwowany dla despotycznej władzy jednostki (tak też było w dawniejszych pismach jego samego). Literalne odczytanie zbitki *samowładztwo ludu* sugeruje jednoznacznie wizję demokracji woluntarystycznej, w żaden sposób nieograniczonej. W przekonaniu, że istotnie o to chodziło, upewnia kontekst tych refleksji — protest przeciw *doktrynie konstytucyjnej*, głoszącej tak bardzo mu niemiłą zasadę braku osobistej odpowiedzialności króla, a zatem wymierzony w liberalizm, którego wybitnym ideologiem był Benjamin Constant. Lelewel podjął je w przedmowie do wydania francuskiego *Trzech konstytucji*, promując na forum europejskim tradycje ustrojowe dawnej Polski jako alternatywę dla tej doktryny — alternatywę, do której należy przyszłość. Fakt, że uczony traktował teorię liberalną jako opozycyjną płaszczyznę odniesienia, każe oczekiwać, że odwołanie się do jej założeń pozwoli na lepsze zrozumienie jego własnego *credo*. Warto tu jeszcze zauważyć znamienną różnicę między cytowaną opinią z późniejszej przedmowy a samym tekstem *Trzech konstytucji* napisanym w 1831 roku, gdzie brak jeszcze potępienia koncepcji podziału władz. Dołączenie po 2 latach komentarza wprowadzającego tę znaczącą korektę pokazuje, że jego poglądy polityczne pod wpływem nowych impulsów podlegały względnie szybkim i istotnym zmianom.

Ideał *samowładztwa ludu* Lelewela oznaczał odrzucenie koncepcji wolności w rozumieniu współczesnym (czyli *wolności nowożytnych*), wyróżnionej przez Constanta, pojmowanej jako niezależność od *arbitralnej woli jednego lub wielu osobników*, jako *pewność nie podlegania niczemu innemu, jak tylko prawom*. Sens tego pojęcia odpowiadał zaś rozumieniu *wolności u starożytnych*, którego istotą było uczestnictwo w kolektywnym i bezpośrednim sprawowaniu władzy, a zarazem ignorowanie kwestii instytucjonalnej gwarancji niezależności jednostek, powodujące, że *wszelkie prywatne poczynania poddane są surowemu nadzorowi*[67]. Uznanie fundamentalnego statusu wolności pojętej jako stan, w którym obywatel w opisanej prawem sferze jest chroniony przed wszelką ingerencją, także przed narzuceniem czegokolwiek przez ogół, implikowało ideę instytucjonalnego ograniczenia władzy, umiarkowanego ustroju jako jej koniecznego warunku. Według Constanta omnipotencja organu reprezentacyjnego stanowi zasadnicze zagrożenie dla wolności; głosił on, *że tyrania staje się bardziej niebezpieczna, jeżeli składa się z wielu tyranów*[68]. Ideałem liberałów była władza *określona konstytucją*

---

[65] Tenże, *Dzieje Litwy i Rusi aż do unii z Polską w Lublinie 1569 zawartej*, *Dzieła*, t. X, Warszawa 1969, s. 203.

[66] Tenże, *Uwagi nad dziejami...*, s. 258.

[67] B. Constant, *O wolności starożytnych i nowożytnych*, w: *Historia idei politycznych. Wybór tekstów*, opr. S. Filipowicz i in., Warszawa 1999, s. 246, 249.

[68] W. Szyszkowski, *Benjamin Constant. Doktryna polityczno-prawna na tle epoki*, Warszawa 1984, s. 94.

i podzielona, z wkomponowanym systemem różnych form kontroli i odpowiedzialności — pisała Barbara Sobolewska[69]. Sprzeciw Lelewela wobec idei podziału władzy, stanowiący fragment jego polemiki z teorią liberalną, wynikał z przekonania, że uszczuplanie *samowładztwa ludu* jest niedopuszczalne. Liberałowie odrzucali klasyczną ideę suwerena — osoby czy gremium, które sprawuje *władzę najwyższą, nieograniczoną i niezależną* w państwie, głosząc, iż *wolność i autonomia jednostki ludzkiej* [...] *z założenia miała stanowić granicę, na której zatrzymują się kompetencje władzy państwowej*[70]. Zarazem dostrzegali problem *wolności od społeczeństwa*; dla Constanta była to w gruncie rzeczy kwestia *tej samej liberalnej obrony jednostki wobec uroszczeń bytów „abstrakcyjnych i fikcyjnych"*[71].

Jeśli dla Constanta *wolność indywidualna* to *prawdziwa wolność*, zaś *wolność polityczna jest jej gwarancją*[72], to dla Lelewela *wolność indywidualna* nie jest obiektem zainteresowania, pochłania go problem równości, a tej najwyższym wyrazem, a zarazem gwarancją, jest *wolność polityczna*. *Wolności politycznej*, tożsamej z *obywatelstwem ludu*, nie łączył z jakimikolwiek gwarancjami dla praw jednostek; sprowadzał ją do uczestnictwa w stanowieniu o sprawach wspólnoty. Status jednostki jako cząstki kolektywnego podmiotu suwerenności wynika w jego koncepcji z nadrzędności zasady równości, której pełne upostaciowanie oznacza realizację pozostałych wartości. *Przyszła Polska domaga się tej równości dla każdego mieszkańca* — pisał. — *W tej równości znajdzie się wszechwładztwa* [sic] *ludu, demokracja. Nie będą tam nikomu ubliżać uprzywilejowani, przemożni, namazańce, utytułowani, albo arystokracja, kasta, hierarchia, monopolium lub stan jaki wyłączny, ale każdy mieszkaniec zarówno prawa używając, równie na swych mieszkańców głosując, we wszystkich władzach równy udział mieć będzie i równie o wspólnym losie stanowić*[73]. Polskiemu badaczowi wolno przypisać, podobnie jak Rousseau, *roztapianie wolności w równości*, czy też, dokładniej, w jej absolutnej postaci — w *gminowładztwie* jako systemie *równego stanowienia o wspólnym losie*. Nigdzie nie znajdzie się śladu myśli, że wolność to także ochrona jednostki przed potencjalną opresją ze strony większości. Inaczej tę myśl formułując — podmiotem wolności w jego koncepcji była zbiorowość, nie zaś jednostka ludzka[74].

---

[69] B. Sobolewska, *Doktryna polityczna liberalizmu arystokratycznego we Francji w latach 1814–1848*, Kraków 1977, s. 52. Opinię, że dla Constanta właściwym *źródłem ucisku* jest zawsze *kumulacja władzy*, prezentował I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, w tegoż: *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, wybór i opr. J. Jedlicki, Warszawa 1991, s. 179.

[70] B. Sobolewska, *Doktryna polityczna liberalizmu...*, s. 61. O idei ograniczania i relatywizacji suwerenności u Constanta por. W. Szyszkowski, *Benjamin Constant...*, s. 72–75.

[71] J. Trybusiewicz, *Idea wolności w myśli Benjamina Constanta*, w: *Filozofie romantyczne*, opr. J. Trybusiewicz i in., Warszawa 1967, s. 31–32.

[72] Tamże, s. 23.

[73] J. Lelewel, *Wybór pism politycznych*, red. i wstęp M.H. Serejski, Warszawa 1954, s. 77.

[74] W ten sposób Walicki określił rozumienie wolności przez rosyjskich słowianofilów, których sprzeciw wobec poglądów okcydentalistów przypomina stosunek Lelewela do liberalizmu. Ideałowi *autonomicznej* osobowości słowianofile przeciwstawiali ideał osobowości *integralnej*, której

Doktryna liberalna, głosząca, że samo przyjęcie *zasady suwerenności władzy* jest *zagrożeniem dla praw i autonomii jednostki, której interesy nie zawsze przecież pozostają w zgodzie z wolą większości*, wyrastała z radykalnej opozycji wobec nauk Rousseau[75]. Założenie nadrzędności praw jednostki, dążącej do osiągnięcia indywidualnych celów, wykluczało *eo ipso* ideę społeczeństwa jako jednakowo myślącego, czującego i zmierzającego do wspólnych celów monolitu. Natomiast dla Lelewela, wiernego ucznia twórcy *Uwag nad rządem Polski*, taki stan wspólnoty był warunkiem realizacji najwyższych wartości człowieka. Przekonanie, iż lud stanowi niezdegenerowaną gałąź ludzkości, ewidentnie stanowiło dlań przesłankę, z której wynikał nie tylko brak potrzeby, ale wręcz szkodliwość naruszania jego omnipotencji. Teza, że przechował on nienaruszone pierwotne cnoty, jawi się tu jako gwarancja, że nie nadużyje *wszechwładztwa* do celów innych niż dobro wszystkich. Według Rousseau działań ludu nie należy krępować, gdyż wszelkie ograniczenia ułatwią dokonanie uzurpacji władzy[76]. Lelewel także potępiał *doktrynę konstytucyjną* z jej nastawieniem na wypracowanie optymalnych konstrukcji prawa państwowego, które stanowiłyby instrument zapobiegający niebezpiecznej koncentracji władzy w jednym ośrodku.

Jego wizja idealnej wspólnoty domagała się dopełnienia takim mechanizmem wyrażania woli zbiorowej, który zapewniałby jego pełną spontaniczność; tylko bowiem brak skrępowania sztywnymi formami pozwala dojść do głosu wartościom etycznym, których odwiecznym medium jest lud. Choć uczony nigdzie w nie sformułował *explicite* takiej tezy, pozwala mu ją przypisać nie tylko logika jego założeń. Widok szlacheckich tłumów, które sterowane przez odżywające, odwieczne idee, w spontanicznym i obywającym się bez przywódców działaniu, na drodze szeregu precedensów, kładły podstawy swego *gminowładztwa*, pojawia się nieraz — o czym w następnych rozdziałach — w obrazie dziejów XV i XVI wieku. Trzeba także dodać, że jest to idea często wówczas spotykana, a typowa dla orientacji mocniej skłaniających się ku mistycyzmowi. Znakomitym tego przykładem mogłaby być wizja ustroju Polski, który nie dopuszcza przymusu, a oparty został na *sankcji religijnej*, gdzie każdy obywatel kieruje się *popędem*

warunkiem jest *zupełne scalenie jednostki ze zbiorowością*. Wedle okcydentalistów podmiotem wolności jest jednostka, a warunkiem — wyzwolenie się od *tradycyjnej rutyny*, od *gotowych rozwiązań*. U słowianofilów podmiotem wolności jest zbiorowość, jednostka jest zaś wolna, jeśli *potrafi uwewnętrznić, całkowicie zasymilować tradycyjne wartości i wzory postępowania; wolność polega nie na autonomiczności działań* [...], *lecz na spontanicznej identyfikacji jednostki ze wspólnotą (soborowość)* (A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii*, s. 360–361, 256). Koncepcja Lelewela jest w wielu punktach zbieżna z poglądami rosyjskich słowianofilów, jest to problem godny kompletnego studium; tutaj będą sygnalizowane niektóre, najbardziej oczywiste przykłady analogii.

[75] B. Sobolewska, *Doktryna polityczna liberalizmu...*, s. 65. O polemice Constanta z Rousseau wokół jego nauki o suwerenności zob. W. Szyszkowski, *Benjamin Constant...*, s. 72–75.

[76] *Im bardziej będziecie krępować wolność formami* — twierdził — *tym więcej owe formy nastręczą sposobności do uzurpacji*; J.J. Rousseau, *Uwagi nad rządem Polski*, s. 38.

wewnętrznym i dobrą wolą, zawarta w wykładach paryskich Mickiewicza o literaturze słowiańskiej[77] (z istotnym zastrzeżeniem, że jest to wizja daleka od kolektywizmu Lelewela czy też rosyjskich słowianofilów).

Retoryka *wszechwładztwa* czy *samowładztwa* ludu oraz radykalnie polemiczne nastawienie względem teorii liberalnych mówią dostatecznie, że w koncepcji Lelewela nie było miejsca na pojmowanie wolności jako prawnie gwarantowanej sfery niezależności jednostek. Należy wszakże odnieść się do pojawiającego się niekiedy w jego refleksjach określenia *wolność osobista*, które — jako że pojawia się w aurze pozytywnego wartościowania — może sugerować inną ocenę. *Wolność osobista i niepodległość posiadłości jednały wstręt do służebności, przypuszczały tylko umówione obowiązki czasowie* [sic] *i usługę powszechną krajowi*[78] — pisał. Gdy jednak sens tych stwierdzeń rozważyć w związku z całokształtem jego refleksji o Polsce średniowiecznej, nietrudno dostrzec, iż rozumienie owych kategorii jest jednostronne i nie ma nic wspólnego z liberalnym rozumieniem wolności. Okazuje się bowiem, że mowa tu o braku *służebności*, jaka wynika z osobistej, hierarchicznej zależności jednostki wobec innej jednostki, a nie o autonomii względem zbiorowości (państwa). *Niepodległość* posiadania oznacza zaś, że posiadanie nie jest warunkowane przez taką relację zależności i *służebności*, ale nie jest też bynajmniej prawem nieograniczonego dysponowania posiadanymi dobrami: oznacza prawo użytkowania powierzonej własności wspólnej, pod warunkiem pełnienia służby sprawie publicznej.

Rozumienie wolności przez Lelewela rysuje się wyraźnie w jego prezentacji istoty *systemu alodialnego* i *feudalnego*. Twierdząc, iż *wolność jest zasadą alodialnego systemu*, zaś *niewola* jest nieodłączną właściwością *systemu feudalnego*, tezę tę opierał wyłącznie na kryterium podmiotu; decydowało to, kto nakładał na jednostki *obowiązki* i *daniny*, miał prawo wymagać od nich *wierności* i *posłuszeństwa*, etc. W pierwszym wypadku był to *naród i władze jego*, w drugim — jednostka postawiona wyżej w hierarchii. W celu stwierdzenia stanu *wolności* czy *niewoli* uczony nie potrzebował więc ustalać, czy istnieje i jaki jest przedmiotowy zakres sfery, w której jednostka ma gwarancję ochrony przed ingerencją w jej sprawy. Nie jest, rzecz jasna, sprawą mało ważną, czy podmiotem, wobec którego jednostka jest zobowiązana do określonych świadczeń, jest państwo, czy osoba prywatna. Wszakże abstrahowanie Lelewela od przedmiotowego zakresu takich powinności jednostki jako kryterium jej wolności jest kwestią zasadniczą. I to bynajmniej nie jako odległy od konkretnych zagadnień, teoretyczny koncept: potrafił on nawet usprawiedliwiać pańszczyznę, uzasadniając, że był to obowiązek świadczenia na rzecz dobra wspólnego.

---

[77] Por. zwłaszcza słynny wykład o idei ustroju Polski z 27. VI. 1843 r. (A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska*, *Dzieła*, t. 11, s. 201–209).

[78] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami*..., s. 100, 122.

* * *

W wyobrażeniach Lelewela dążenie jednostek do emancypacji spod władzy zbiorowości jawi się jednoznacznie w aspekcie anarchizacji, niszczenia podstaw ładu publicznego, nigdy jako próba emancypácji, uzyskania obszaru swobody warunkującego realizację jednostkowych celów. *W anarchii możnowładczej rozpasana do najwyższego stopnia osobistość, wyosabnia się przywilejami i wdzierstwem, szarpie w kęsy, ziemie i naród wyradza się, przenaradawia i ćwiertuje kraj*[79] — pisał. Indywidualizm — *osobistość* — jawi się tu jako zjawisko skrajnie pejoratywne, przy czym nieuzasadnione byłoby wnioskowanie, że *rozpasany* bywa tylko w pewnych wypadkach — gdy jest dążeniem do przywileju, do zapewnienia sobie wyjątkowego statusu. Rzecz bowiem w tym, że nigdzie nie pojawia się w innym kontekście, nigdzie nie jest pozbawiony egoistycznego skrzywienia. Egoistyczna deprawacja jest z pojęciem *osobistości* organicznie związana, jest istotą wszystkiego, co ma cechę indywidualności, wszelkiego odstępstwa od normy kolektywizmu. Właściwym miejscem dla szerszego naświetlenia tego zagadnienia są następne rozdziały, poświęcone konkretnym interpretacyjnym rozwiązaniom badacza, tu zaś wypada zaznaczyć, że takie ujęcie narzucił ewidentnie dogmatyczny punkt wyjścia. Bo to przecież założenie pierwotnego doskonałego ładu, łączącego pełną równość z wolnością — bądź jako opis stanu rzekomo rzeczywistego, bądź raczej jako ideał, w istotnej części już wyrugowany z życia wspólnoty — stanowi płaszczyznę odniesienia dla ekscesów tej *rozpasanej osobistości*. Lelewel tyleż milcząco, co stanowczo i konsekwentnie ignorował inny bieg rzeczy, uchwytny empirycznie w dziejach wielu społeczeństw: oto w średniowieczu *wyosabnianie się przywilejami* miało miejsce w systemie mniej lub bardziej despotycznym, gdzie pewien zakres wolności był osiągany na drodze cząstkowych wyłomów, stopniowego wydobywania się poszczególnych jednostek i grup spod zależności od arbitralnej władzy.

Rzucane przez Lelewela gromy na *rozpasaną do najwyższego stopnia osobistość* stanowią oczywisty wyraz przyznania monopolu etosowi wspólnotowemu. Trudno wyobrazić sobie, by historyk mógł być przeciwnikiem ateńskiego ostracyzmu, a wręcz odnosi się wrażenie, że była to instytucja konieczna w jego idealnym ustroju. Determinacja w potępianiu *osobistości* oznacza jednoznaczne odrzucenie autonomii jednostki, wiąże się z aspektem czy rodzajem rozumienia wolności, który jest nazywany *wolnością wewnętrzną*. O ile — jak pisał Ryszard Legutko — *wolność negatywną określa się zwykle w opozycji do przemocy, wolność pozytywną zaś w opozycji do konieczności*, to antytezą wolności *wewnętrznej* jest *heteronomiczność*[80]. Świadomi tego aspektu wolności byli współcześni

[79] Tamże, s. 131. Przekonanie Lelewela, że feudalizm jest ustrojem *anarchizującym całość i rozbijającym więź narodową*, podkreślał F. Bronowski, *Idea narodu w twórczości J. Lelewela*..., s. 181.

[80] R. Legutko, *Traktat o wolności*, Gdańsk 2007, s. 156. Należy zaznaczyć, że przyjęta przez autora trójdzielna klasyfikacja różni się od bardzo znanej typologii I. Berlina nie tylko dopełnieniem

Lelewelowi liberałowie, czego wyrazem są opinie o niewystarczalności przeciwdziałania jedynie *tyranii urzędnika* oraz konieczność ochrony także przed *tyranią panującej opinii i nastroju*, co mocno podkreślał John Stuart Mill[81]. *Wolność wewnętrzna* — pisał Legutko — *wyraża marzenie o człowieku, który jest panem samego siebie i nie zna żadnej wyższej władzy działania poza swoją wolą i żadnej wyższej władzy myślenia poza swoim umysłem. Można zżymać się oczywiście, iż taki ideał pozbawiony jest realności, ale nie można przeczyć, że niesie on w sobie treści, których odrzucenie radykalnie degradowałoby człowieka i unieważniało większość jego moralnych roszczeń. Niemożliwa byłaby wówczas pochwała indywidualności, a także jakiekolwiek mocniejsze tezy o wyjątkowości i godności człowieka*[82]. Koncepcja Lelewela jest absolutnym zaprzeczeniem takiego ideału, nie pozostawiając zupełnie miejsca na akceptację dążeń do wyzwolenia spod kurateli wspólnoty. W takim systemie, gdzie wszelkie wartości były dane zbiorowości jako inicjalna i wieczna prawda, chroniona przez kolektywną pamięć i za jej sprawą odnawiana, nie może być, rzecz jasna, miejsca na swobodę tworzenia i autonomicznego stanowienia własnych celów[83]. Nie może być zgody na wybór indywidualnej drogi przez jednostkę, który oznaczałby kontestację tradycji; to z całą oczywistością droga błędu, skoro jedyna prawda jest odwiecznie deponowana przez wspólnotę. W świetle formuły lorda Actona, który twierdził później, że *istotą wolności* jest *nie wierzyć w świętość tradycji*[84], również doskonale widać antyliberalny charakter wyobrażeń polskiego dziejopisa.

Lelewel nie pozostawił po sobie żadnych rozważań w kwestii wolności ani tym bardziej nie próbował sprecyzować swego jej rozumienia w postaci klarownej definicji; co więcej, termin ten nader rzadko pojawia się w takim kontekście,

opozycji *wolność negatywna* — *wolność pozytywna* pojęciem *wolności wewnętrznej*, ale też odmienną definicją *wolności pozytywnej*. Warto zatem przypomnieć, że w klasycznym tekście brytyjskiego historyka idea *pozytywne* pojęcie wolności *wiąże się z odpowiedzią na pytanie: „co lub kto jest źródłem władzy albo ingerencji, która może przesądzić, że ktoś ma zrobić raczej to niż tamto, być taki a nie inny?"* (I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, s. 114), wypływa zatem z tych przesłanek, na których oparło się Constanta rozróżnienie *wolności starożytnych* i *nowożytnych*, zawierając sens do niego zbliżony. Niektórzy badacze podkreślają wszakże odmienność typologii Constanta i Berlina; por. S. Kruszyńska, *Benjamin Constant filozof religii*, Gdańsk 2000, s. 249.

[81] J.S. Mill, *O wolności* (przeł. M. Ossowska), w tegoż: *Utylitaryzm. O wolności*, Warszawa 1959, s. 122.

[82] R. Legutko, *Traktat o wolności*, s. 159.

[83] Warto w tym miejscu odwołać się do koncepcji romantyzmu Stanisława Brzozowskiego, który upatrywał jego istotę w *buncie psychiki przeciwko społeczeństwu, które ją wytworzyło*, w *bezwzględnej, irracjonalnej wierności samemu sobie*, w postawie odrzucającej wszelkie *oportunistyczne przystosowanie*, a zatem tworzył pojęcie romantyzmu wokół przedstawionej tu idei *wolności wewnętrznej* (A. Walicki, *Stanisław Brzozowski i filozofia polskiego romantyzmu*, w: *Między filozofią, religią a polityką*, Warszawa 1983, s. 245). Koncepcja Lelewela odrzucała tak pojętą wolność, co pokazuje z jeszcze innej strony (por. poprzedni rozdział), jak ryzykowne jest odnoszenie do jego poglądów wszelkich określeń pochodnych od *romantyzmu*.

[84] Lord Acton, *Historia wolności. Wybór esejów*, wybór i wstęp P. Śpiewak, Kraków 1995, s. 203.

który pozwalałby na szersze i bardziej jednoznaczne wnioski w kwestii przypisanej mu treści. Słowo to w jego tekstach późniejszych w ogóle pojawia się relatywnie rzadko — dużo rzadziej niż *równość* czy *braterstwo*, co samo w sobie jest już znamienne. Jednak z przedstawionej analizy zasadnicza kwestia rysuje się jasno: jego pojęcie wolności nie obejmowało jakkolwiek rozumianej autonomii jednostki od społeczeństwa. Wizja wolności jako sytuacji społecznej, w której jednostki wprawdzie nie podlegają sobie wzajemnie, ale podlegają bez reszty wspólnocie, odpowiada stwierdzeniu Johna Stuarta Milla, iż nie jest to stan, gdzie *każdy rządzi sobą*, ale taki, gdzie *każdym rządzą wszyscy pozostali*[85]. Wydaje się, iż można je uznać za właściwe określenie nieuchronnych konsekwencji idealizowanego przez Lelewela porządku. Jego wyobrażenia są ewidentnie zgodne ze słynną paradoksalną tezą Rousseau, głoszącą, że *ktokolwiek odmówi posłuszeństwa woli powszechnej, będzie do tego zmuszony przez całe ciało* [tj. *ciało polityczne*, ogół członków wspólnoty — H.M.S.], *co oznacza, że zmusi się go do wolności*[86]. Na gruncie koncepcji polskiego dziejopisa, gdzie takie przekonanie byłoby na właściwym miejscu, upostaciowaniem *volonté générale* jest *duch obywatelski* (*gminowładczy*), w którym zostały zakodowane odwieczne wartości mające stanowić nieomylną busolę postępowania i jedyną wyrocznię. Jest więc oczywiste, że ci, którzy działają wbrew temu *duchowi*, działają przeciw wolności, skoro ta w nim jest zawarta w idealnej postaci.

Według Lelewela do zrealizowania idealnego ludowładztwa nie wystarczało zapewnienie udziału każdego członka wspólnoty w stanowieniu prawa, jak zdawał się uważać Rousseau, bardziej ostrożny i elastyczny (kiedy stawał wobec konkretnych sytuacji), który doradzał Polakom oddanie wymiaru sprawiedliwości w gestię króla[87]. Dziejopis natomiast uznawał za optymalny model Rzeczypospolitej, gdzie *wszechwładztwo ludu objawiło się we wszystkich gałęziach władzy; sądownictwo niepodległe i reprezentacyjne, administracja reprezentacyjna wynikały z woli narodu, dopełniały woli prawodawczej*[88]. Idea *homo politicus*, traktująca czynne uczestnictwo jednostki we wszelkich decyzjach dotyczących wspólnoty jako warunek realizacji człowieczeństwa, a także przekonanie, że lud jest zbiorowym depozytariuszem prawdy o wartościach życia społecznego, prowadziły Lelewela do wizji demokracji totalnej, która nie wyłącza żadnej sfery spod zarządu kolektywnego suwerena.

Jeśli Tocqueville'a niepokoiło nieokreślone, dowolne używanie terminów *demokracja*, *rząd demokratyczny*, jeśli zachęcał do ich ścisłego definiowania i przestrzegał przed konsekwencją zamętu pojęciowego, z którego będą korzystać *demagodzy i despoci*[89], to Lelewel takich obaw zupełnie nie podzielał. W każdym

[85] J.S. Mill, *O wolności...*, s. 121.
[86] J.J. Rousseau, *O umowie społecznej*, s. 22–23.
[87] M. Starzewski, wstęp do: J.J. Rousseau, *Uwagi nad rządem Polski*, s. XL.
[88] J. Lelewel, *Polska, dzieje...*, t. XX, s. 577.
[89] G. Sartori, *Teoria demokracji*, Warszawa 1998, s. 16.

razie nie tylko nie podejmował prób precyzowania terminologii w tym zakresie, ale — co więcej — ewidentnie nie widział potrzeby poświęcania uwagi kwestiom konstytucyjnych regulacji zakresu władzy. Przyczyny tego można wskazać z dużą dozą pewności: regulacje prawne na tym polu oznaczać musiały po prostu ograniczanie omnipotencji ludu, który przecież według jego ideologii nie mógł się mylić, co oznacza zatem ich szkodliwość, stąd potępianie *doktrynerii* Constanta. Jest oczywiste, że Lelewel najdalszy był od pojmowania demokracji w zawężonym zakresie, ograniczonej do partycypacji ogółu w określonych procedurach związanych ze sprawowaniem czy powoływaniem władzy. Jego warunek optymalnego ustroju był doskonale prosty: cała władza w ręce ludu.

* * *

Do nielicznych wypowiedzi uczonego z okresu emigracji, które miały charakter otwartych deklaracji, dotyczących ogólnych założeń filozofii społecznej, należą pierwsze zdania wstępu do *Uwag nad dziejami Polski i ludu jej*. Wyrażał tam przekonanie (powtórzone zresztą w innych miejscach), że ogół społeczeństw historycznych charakteryzuje dwudzielna struktura. Pojawiła się ona w ramach próby wytłumaczenia trudności pisania historii ludu, który na ogół nie uczestniczy w spektakularnych wydarzeniach, a przypadki czynnej roli, gdy *jego wybuch może świat wstrząsnąć*, jedynie rzadko i *chwilowo* mogą *zachwycić wzrok dziejarza*. Ta dwudzielność struktury wiąże się bowiem z radykalną różnicą aktywności tworzących ją *działów*: *jeden czynny ze szkodą drugiego, którego używa i nadużywa do woli; skwapliwy i przedsiębiorący, chyżo się rzuca w drogi postępu*, a rezultaty jego aktywności łatwo zwracają uwagę obserwatorów. Drugi zaś, *cichy, nieruchawy i bierny, leniwie się ciągnie na drodze postępu* [...], *wejrzenie jego wierne przeszłości długo trwa niezmienne; trud mozolny, jaki podejmuje, zawsze ten sam, dostarcza przedmiot do ogólnych wspomnień w wyrażeniach płowych, życia pozbawionych*. Jedynie czasami *zrywa się ze swej na biedę nieczułości*, wtedy jest w stanie na krótko *świat wstrząsnąć* i *wnet schodzi z widni tonąc w ciszę nieprzemiennej jednostajności*[90]. W kontekście pochodzących z późniejszego okresu, przytaczanych już konstatacji, uwagi te skłaniają do pytania o koherencję pojęcia ludu w poglądach uczonego, który tu jest *nieruchawą i bierną* masą, a wkrótce pojawi się przecież jako *wszechwładca*, jedyny prawowity suweren historycznych społeczeństw.

Należy zatem zauważyć, że *Uwagi*, pisane w połowie lat trzydziestych, choć wydane po raz pierwszy (po francusku) prawie 10 lat później[91], należą do długiego okresu przejściowego w dziejopisarstwie Lelewela, o którym pisałem na początku rozdziału. W obrazie ludu, który *leniwie się ciągnie na drodze postępu*, nie dystansował się on jeszcze od tej oświeceniowej kategorii, którą niebawem

[90] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 31.

[91] Dwutomowa edycja *Histoire de Pologne*, Paris 1844, mieściła prócz *Uwag nad dziejami...* także *Dzieje potoczne*, *Polskę odradzającą się* i *Panowanie króla polskiego Stanisława Augusta Poniatowskiego*.

całkowicie zdezawuuje; widać tu raczej negatywną konotację bierności ludu. Wpływy *wieku świateł* znamionują także uwagi o zróżnicowaniu postawy ludu w zależności od warunków klimatycznych[92]. W każdym razie w polskim wydaniu w 1855 roku uznał za konieczne dodać fragment, który ową tezę o dziejowej bierności ludu już to objaśnia, już to dopełnia. Istotą tej glosy jest konstatacja, że dzieje znają jednak nie tylko przypadki *chwilowego wybuchu* siły mas, ale również przykłady *ludu czynnego, dopinającego zupełnego obywatelstwa i politycznej żywotności.* Wszakże taki stan rzeczy jest nietrwały — podkreślał — gdyż triumfujący ogół szybko ulega stratyfikacji: wyodrębnia się spośród niego nowa elita, tworzona przez tych, których wyróżnia *zamożność, łatwość do ruchawego życia, pochopność do nowości i zmian, pociąg do przewodzenia, postęp, cywilizacja, odróżnienie się od powszechnego obyczaju.* Dla większości, która takiej aktywności i skłonności do zmian nie przejawia, pozostaje zaś status klasy niższej, staje się ona *odrzutkiem poniżonym służebnym*[93].

W stosunku do ujęcia poprzedniego nie zmieniło się zatem upatrywanie podstawy procesów stratyfikacji w antynomii postaw aktywności i bierności, ale z całą pewnością zachowań tych dziejopis nie oceniał już w duchu oświecenia. Oceny takiej nie wyraził *explicite*, przytoczył tylko enigmatycznie *sprzeczne zapatrywania* innych w tej sprawie, ostatecznie wstrzymując się od zajęcia wyraźnego stanowiska wobec nich[94]. Trzeba jednak zauważyć, że na tej samej stronie padły słowa, że lud jest to *cicha a żywotna siła, od której w każdym czasie zależą losy narodu i państwa*[95]. Zatem z ową biernością, z tym życiem w stanie ciszy, poza obszarem, gdzie rządzi pęd *do nowości i zmian*, prowadzący do porzucania dawnego *powszechnego obyczaju* — a zjawiska te otrzymywały w tamtym czasie już jednoznaczną, wręcz skrajnie negatywną konotację — łączy się jakaś wartość. Trzeba dopowiedzieć to, czego uczony — z powodów, których można się tylko domyślać — nie powiedział tu wyraźnie, co jednak jawi się w tym kontekście jako oczywistość: ta bierność, przynajmniej o tyle, o ile chroniła przed utratą dawnego *obyczaju*, przed przewrotną, zgubną dla dziedzictwa *cywilizacją*, zasługuje na pozytywną ocenę. Wydaje się, że wolał on tego otwarcie nie wyrażać w tym miejscu, chcąc swe dawniejsze sądy skorygować możliwie łagodnie, nie tworząc wrażenia rozziewu między poglądami skrystalizowanymi około połowy stulecia a dawniejszymi.

W każdym razie nie ulega wątpliwości, że ten aspekt bierności ludu, który opisywała formuła: *wejrzenie jego wierne przeszłości długo trwa niezmienne*, otrzymywał pozytywną wymowę. Niejako w centralnym punkcie koncepcji zarysowa-

---

[92] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 32–33.

[93] Tamże, s. 32.

[94] Pisząc, że *w opacznym rozumowań zakole* lud *jest to motłoch pracowity wprawdzie, ale bez cywilizacji, którą sam odrzuca*, dystansował się jednak od kanonu ocen oświeceniowych (tamże).

[95] Tamże.

ła się więc swoista antynomia: *bierność* dziejowa ludu jest z jednej strony warunkiem podtrzymania odwiecznych prawd w społecznej rzeczywistości, podstawą etycznych wartości, niezbędnych w roli *wszechwładcy*, z drugiej — pozbawia go możliwości pełnienia tej roli. Może to wyglądać na kwadraturę koła dziejów, na sprzeczność, z której brak dobrego wyjścia. Jednak sam uczony z pewnością tak tego nie postrzegał; fakt, że bez reszty przeważy pozytywna ocena usytuowania się ludu na marginesie cywilizacyjnych przemian oznacza, że jeśli pojawia się ujemny tego aspekt, to jako *felix culpa*, przesłanka błogosławionych skutków. Ale przede wszystkim ta bezcenna *bierność* nie jest absolutna; polega na dystansowaniu się wobec nowości przejmowanych przez warstwę wyższą, ale obok niej istnieje inny rodzaj aktywności, którą wyraża myśl o *masie o swoje upominającej się*. Masy winny zabiegać *o swoje*, czyli o prawo życia według pierwotnych praw, bez angażowania się w zmiany, a wręcz zwalczać je, co oznacza ukierunkowaną czysto defensywnie aktywność. Uwaga o przykładach ludu *dopinającego zupełnego obywatelstwa* wskazuje, że odpowiedź na bodaj najważniejsze dla współczesności pytanie, *jak to zrobić, aby się massa upomniała i wytrwale przy swoim obstawała?*[96], nie jest wcale rozważaniem możliwości, która w przeszłości nie miała precedensów. Pełniejsza odpowiedź na pytanie, na czym według Lelewela polega wpływ mas na dzieje, pogłębienie zrozumienia istoty spostrzeżonych tu dylematów, może przynieść konfrontacja z materią historycznego konkretu, w oparciu o całokształt koncepcji dziejów; tu usiłuję jedynie nakreślić jej ogólne ramy.

* * *

Przekonanie historyka, że *gminowładcze* wartości społeczne Słowian stanowią uniwersalne dziedzictwo, dane ludzkości u początków jej istnienia, jasno i *expressis verbis* bodaj nigdzie nie zostało wyrażone. Jednak szereg jego wypowiedzi składa się w sumie na taką tezę i skłania do przypisania jej wybitnej funkcji w jego koncepcji dziejów. Dowodzą tego w pierwszym rzędzie uwagi na temat języka słowiańskiego. W pracach pisanych na emigracji, zgodnie z obiegową, wywodzącą się od Herdera ideą, język jawi się jako emanacja duchowej istoty społeczności, zasadniczy nośnik jej *narodowości*. Herder podkreślał, że język stanowi swoisty ośrodek krystalizacji tej postaci człowieczeństwa, jaką przyjęło ono w konkretnej zbiorowości, że zatem *odmienności języków odzwierciedlają i pociągają za sobą odmienności sposobów myślenia i odczuwania*[97]. Podobnie rozumował Lelewel: *drogą własność narodową*, jaką jest język — pisał — *wszystkie szczepy słowiańskie ze czcią pielęgnować powinny, bo on ich myśli i pojęcia wy-*

---

[96] J. Lelewel, *Uprzednia myśl, czyli słowa do poszukiwań wstępne*, w: *Polska, dzieje...*, t. III, Poznań 1855, s. 8.

[97] D. West, *Filozofia kontynentalna*, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R.E. Goodin i F. Pettit, Warszawa 2002. Dzięki Herderowi takie rozumienie języka zyskało wymiar powszechnie uznawanej prawdy, ale głosił ją już wcześniej Johann G. Hamann (por. E. Schaumkell, *Kulturgeschichtsschreibung*, s. 129, I. Berlin, *Korzenie romantyzmu*, s. 78–79).

raża; jest zatem zapisem wyznawanych przez nie wartości. Charakterystyczna była egzemplifikacja tych przekonań: czytamy, iż języki słowiańskie nie znają odpowiedników terminów *despotyzm, monarcha, autokrata*; jedynie *dialekt moskiewski* [...] *wymyślił temu odpowiedni* [wyraz] *samodzierżcy*. W tymże *moskiewskim dialekcie, na ziemi Ugrów zrodzonym* (czyli w warunkach separacji od życia słowiańskiego, a to znaczy — odstępstwa), brakowało natomiast słów na określenie *sprawiedliwości* i *cnoty*. Wprawdzie dziś się tam pojawiły, ale są tylko dodanym przez naukę *świeżym wymysłem*; brak tam także wyrazów oznaczających *wolność* i *naród*[98].

Usytuowaniu wyobrażeń Lelewela w kontekście idei języka Herdera musi jednak towarzyszyć świadomość istotnej różnicy ich koncepcji dziejów. Niemiecki filozof, inaczej niż polski dziejopis, uznawał, że narody stanowią równorzędne i równie uprawnione historyczne konkretyzacje człowieczeństwa. Radykalną tego konsekwencją było zaprzeczenie istnienia ogólnie obowiązującego rozumienia wartości; według Herdera etyki nie można oprzeć na zasadach rozumu, rozumienie wartości pochodzi z ducha ludów[99]. To wyobrażenie istotnych różnic między poszczególnymi ludami, obejmujące także odmienność ich podstawy etycznej, prowadziło u Herdera do tezy o braku obiektywnego kryterium prawdy, a zatem — negowania możliwości obiektywnej metody historycznej[100]. Lelewel — co w dalszym ciągu zostanie bliżej udokumentowane — rozumował inaczej: zakładał istnienie jednej prawdy wartości etyczno-politycznych oraz pochodnej od niej prawdy obyczajów, praw i instytucji, która była w posiadaniu ludów słowiańskich. Prawdę tę, którą zatraciły inne narody (mówi o tym już cytowane zdanie dotyczące *dialektu moskiewskiego*) wyrażały ich języki, czy raczej, jak był skłonny sądzić, ich wspólny język. Idea języka Herdera, przeniesiona na zupełnie odmienny grunt koncepcji Lelewela, zachowała więc istotną konsekwencję oryginału: uznawanie języka Słowian za najważniejsze źródło historyka, odkrywające istotę ich narodowości. Tyle że w tym przypadku oznaczało to zarazem pełny obraz istoty człowieczeństwa.

Teza, że język jako utrwalony zapis doświadczenia historycznego wspólnoty zawiera to, co określa jej rzeczywistość i dążenia, że może wręcz stanowić kompletną, swoistą filozofię[101], uzasadniała przypisanie metodom lingwistycznym szczególnego znaczenia. Badanie pojęć zawartych w języku i ich genezy miało

[98] J. Lelewel, *Prawność czyli prawnota narodu polskiego*, w: *Polska, dzieje...*, t. XX, s. 570–571.

[99] I. Berlin, *Korzenie romantyzmu*, s. 104; G.G. Iggers, *Deutsche Geschichtswissenschaft...*, s. 50–51.

[100] G.G. Iggers, *Deutsche Geschichtswissenschaft...*, s. 51.

[101] W takim duchu Jan Nepomucen Kamiński we lwowskim piśmie „Haliczanin" w 1830 r. głosił zalety języka polskiego *jako zawierającego całą oryginalną filozofię*; cyt. za: A. Walicki, *Uniwersalizm i narodowość w polskiej myśli filozoficznej i koncepcjach mesjanistycznych epoki romantyzmu (po roku 1831)*, w: *Uniwersalizm i swoistość kultury polskiej*, pod red. J. Kłoczowskiego, t. 2, Lublin 1990, s. 51.

odkrywać najgłębsze prawdy o narodzie, niemożliwe do wydobycia w żaden inny sposób. Taka ocena nie wynikała jedynie ze świadomości tych ograniczeń poznawczych, które są funkcją ubóstwa źródeł pisanych odnoszących się do najdawniejszych epok dziejów, lecz w znacznym stopniu właśnie z przekonania, że kroniki i inne relacje nie mogły tu być w żadnym wypadku alternatywą. Skoro były spisywane w mowie obcej, często przez przybyszów z zewnątrz, to nieuchronnie fałszowały rzeczywistość, niezależnie nawet od oczywistego skądinąd problemu subiektywnego nastawienia autorów relacji. Z pojęć Herdera wynikała ewidentnie teza o niemożności opisu rzeczywistości jakiegoś narodu w kategoriach innego języka. W tym duchu Thierry twierdził, że trzeba przede wszystkim walczyć z tym, co Bacon nazywał *idola fori*, kiedy jedno słowo oznacza różne pojęcia, stąd zasada: jeśli chcesz być historykiem, badaj istotę rzeczy i odkrywaj pod tą samą nazwą ich rzeczywistą różnorodność. Reizow podkreślał, że była to wyjątkowo ważna dyrektywa, oznaczająca nakaz wystrzegania się abstrakcji i nieoddzielania instytucji politycznych od okoliczności ich funkcjonowania, które nadawały im swoisty charakter[102].

Za klasyczny w polskiej historiografii przykład twierdzenia, że stosowanie terminologii obcej oznaczało zafałszowanie rzeczywistości dziejowej, można uznać wywody Moraczewskiego na temat ustroju Polski piastowskiej. Według poznańskiego dziejopisa, mimo stosowanej terminologii, status pierwszych Piastów nie miał nic wspólnego z władzą monarchiczną w zachodniej Europie; byli oni najpierw *naczelnikami wojennymi*, a z czasem — dożywotnimi *naczelnikami narodu.* Nie kwestionując informacji o ich znacznych prerogatywach i srogości stosowanych kar, historyk podkreślał, że wynikało to jedynie z konieczności czasu wojny. Król był zawsze obieralny, *nie do władzy samowolnej, ale do przewodniczenia przy sprawach Rzeczypospolitej*, poszerzał się tylko krąg uczestników elekcji. Nigdy nie było w Polsce dziedziczenia tronu, władcy byli zależni od wiecu i mogli być sądzeni przez społeczeństwo tam reprezentowane. Król był *pierwszym z rycerstwa*, nawet Bolesław Wielki, któremu przypisywano potężną władzę — głosił Moraczewski — *w swoim narodzie pierwszym jest tylko bratem.* Przykłady dysponowania państwem (jak testament Bolesława Krzywoustnego) stanowiły jedynie dowód bezprawnych dążeń dynastycznych[103].

---

[102] B.G. Reizow, *Francuzskaja romanticieskaja istoriografia...*, s. 103.

[103] J. Moraczewski, *Starożytności polskie*, t. I, Poznań 1842, s. 512–514; t. II, Poznań 1852, s. 407–408, 570–571; tenże, *Dzieje Rzeczypospolitej Polskiej*, t. VI, Poznań, 1864, s. 141–142; tenże, *Wielu historyków bardzo mylnie pojmuje rząd za panowania Piastów*, „Tygodnik Literacki", 1838, nr 20–21, s. 157–158, 163. Autor łączył specyficzną ewolucję ustroju Polski ze starą tezą Lelewela o rodzimym *pierwiastku alodialnym*, który *oparł się nowościom feudalnym*, idącym z zachodu, wobec czego *duchowni i rycerze nie dali się zamienić w poddanych wasali, ale zostali przy spółrządstwie, a nawet przy zwierzchnictwie nad panującym* (*Dzieje Rzeczypospolitej Polskiej*, t. I, Poznań 1862, s. 226–228; *Starożytności polskie*, t. I, s. 512–513; por. też: *Jakie były pierwiastki na rząd za dynastii Piastów*, „Tygodnik Literacki", 1838, nr 21, s. 164–165).

Pisarze historyczni bardziej systematycznie uprawiający badania źródłowe odwoływali się raczej do tego typu karkołomnych interpretacji i unikali totalnego dezawuowania treści przekazów, zapewne w obawie podcinania gałęzi, na której siedzieli, za to różnej proweniencji prorocy mogli to czynić swobodnie. Zasadniczą dezaprobatę względem źródeł pisanych wyrażał Zorian Dołęga Chodakowski, próbujący wydobyć obraz najdawniejszych dziejów z ziemi, którą *jako najtrwalszą księgę* pozostawili po sobie Słowianie[104]. Z kolei Edward Dembowski eksponował otwarcie rzekomo świadome kłamstwa twórców kronik i polemizując z naiwną tezą, że w Polsce wczesnośredniowiecznej byli królowie, konstatował: *kronikarze pisali o królach, tylko w tym się nie zmiarkowali, że przyjdzie czas, kiedy im ślepo przestaniemy wierzyć i dowiemy się i przekonamy, że królów nie było*. Ci *prostoduszni* autorzy — dodawał — nie potrafili jednak uprawdopodobnić tych kłamstw, stąd krytyczne spojrzenie potrafi je odkryć[105]. Niezależnie od tego, w jakim stopniu z tymi rewelacjami mogli zgodzić się poważni historycy, język, żywa skamienielina przeszłości narodu, był najważniejszym źródłem także dla nich, gdyż tylko on odzwierciedlał świat jego odwiecznych wyobrażeń. Takie założenie pozwalało naświetlać sens pewnych informacji źródeł narracyjnych zgodnie z „prawdą" *ducha narodu*, intuicyjnie uchwytną w materiale językowym, zaś eliminować z nich to, co nie było z nią zgodne.

Metoda wywodów etymologicznych, jeden z głównych sposobów służących Lelewelowi do podporządkowywania obrazu historii ideologicznym dogmatom, zostanie w dalszym ciągu zilustrowana szeregiem przykładów. Tu wystarczy przytoczyć jeden z ogólnych wniosków, do których na tej podstawie doszedł. *Wszystko upewnia* — pisał badacz — *że mowa słowiańska w Europie najmniej przeobrażeniu uległa, najmniej zmienności się podała. Jakieś wrodzone plemieniu uczucie dochowywało ją wśród zgiełków i wrzawy burzliwego świata. [...] Żywi w sobie więcej pierwotnego rozwoju pojęcia i myśli niż którykolwiek inny biegiem czasu przeobrażany, wyrodzony język*[106]. Język, a tym samym wartości Słowian, stanowi

[104] Z. Dołęga Chodakowski, *O Sławiańszczyźnie przed chrześcijaństwem*, w tegoż: *O Sławiańszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma*, opr. i wstęp J. Maślanka, Warszawa 1967, s. 20, 22.

[105] E. Dembowski, *Kilka myśli we względzie rozwijania się dziejów i życia społecznego Polaków*, w tegoż: *Kilka myśli o eklektyzmie*, Warszawa 1957, s. 141–142.

[106] J. Lelewel, *Narody na ziemiach słowiańskich*, s. 671. Por. podobnie: *sławiańskie języki* [...] *ocaliły więcej niż jakikolwiek z powszechniej w Europie znanych język* [sic], *pierwotne swe piętno* (J. Lelewel, *Cześć bałwochwalcza Sławian i Polski*, w tegoż: *Polska wieków średnich*, t. I, Poznań 1846, s. 369). Często przytaczanym symbolem sarmackiego obskurantyzmu i obiektem kpin są wywody Wojciecha Dembołęckiego, że *język słowieński pierwotny jest na świecie*. Mylił się więc mocno Julian Maślanka, sądząc, że *na tak dziwne pomysły nie zdobył się nikt inny ani przed Dembołęckim, ani po nim* (*Literatura a dzieje bajeczne*, Warszawa 1984, s. 23). Nie podzielał zaś tego złudzenia Józef Ujejski, dostrzegając, że *myśl mesjanistów romantycznych* [...] *wskrzesi etymologiczne „sposoby" Dębołęckiego* oraz jego *koncepcję pierwotności polskiego rodu i języka*; nie wspominał jednak przy tym o Lelewelu (J. Ujejski, *Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego włącznie*, Lwów 1931, s. 48).

zatem relikt odległej przeszłości, uchroniony od takich przeobrażeń, jakie w rezultacie niezliczonych burz dziejowych stały się nieszczęściem innych ludów. Ważnym argumentem staje się teza o podobieństwie narzeczy narodów słowiańskich, które uczony uznał za zjawisko zupełnie inne niż — jego zdaniem znacznie większe — zróżnicowanie między językami narodów zachodniej Europy, mających wspólne plemienne korzenie.

Zdaniem badacza znaczenie takiej argumentacji dodatkowo uzasadnia fakt, że owa jedność *mowy słowiańskiej* utrzymała się mimo rozległości rozczłonkowania plemienia w przestrzeni oraz braku związków politycznych między poszczególnymi szczepami. *W plemieniu całym żyły jednostajnie obyczaj i język* — pisał. — [...] *Ta jednostajność całego rozciągu poświadcza o stateczności mowy, o dziwnym plemienia całego usposobieniu dochowania powszechnego sobie żywiołu. Dziwnym, mówię, bo każdego zastanawia ta powszechna jednostajność w rodzie, który trwał rozproszony, bez węzła, bez spójni, widocznie rozerwany, a przecie zawsze w obyczaju i mowie w narodowości swej jednostajny*[107]. Jak wskazuje kontekst, określenia *narodowość* Lelewel użył tu (i czynił tak w wielu innych miejscach) w znaczeniu *zbiorowej indywidualności.* Eksponowanie owej niezmiennej słowiańskiej tożsamości, jedności języka i *pojęć* (wartości) całego plemienia, trwającej mimo jego *rozproszenia*, wynika bez wątpienia z intencji wykazania, że została ona ufundowana wyłącznie na wspólnym praźródle. Wspólna tożsamość (*powszechność żywiołu*) musi wypływać właśnie z niego, skoro nie można jej wywieść ze wspólnych kolei historycznego losu ni z regularnej wymiany kulturowej. Jedność języka i tożsamości Słowian to jakby wielokrotnie powtórzone, a więc w pełni potwierdzone świadectwo wspólnego początku. Jeśli ciągle trwa, w istocie nienaruszona, to — należy sądzić — energia skoncentrowana w tej pierwotnej prawdzie musi być wielka. Jeśli zaś języki innych ludów przekształciły się za sprawą *prawdziwej pstrokacizny* zapożyczeń, jeśli wyodrębniły się w ten sposób dialekty, które się wzajem nie rozumieją, jest to dowód, że żaden z nich nie jest adekwatnym nośnikiem pierwotnych wartości, jest świadectwem ich zatracenia — fałsz wyraża się na wiele sposobów. Gdy zaś z porównania odłamów *słowiańskiej mowy* wynika, że jej *tożsamość wszędzie dochowana*, dowodzi to konserwacji nienaruszonego *żywiołu przodków*, pokazuje, że *głos myśli dochował swych posad*[108] — prawda ma tylko jedno oblicze.

Narodowość Słowian uczony postrzegał w integralnym związku z religią, co odpowiadało szeroko upowszechnionemu przekonaniu o ścisłej łączności sfery religijnej i społecznej. Teza ta stała się wówczas swoistym kanonem, który głosili bynajmniej nie tylko myśliciele o skłonnościach millenarystycznych; odwoływały się do niej różnorodne opcje polityczne, od socjalistów utopijnych po różne wersje tradycjonalizmu. Słowa Guizota, że religia nie jest faktem *czysto osobi-*

---

[107] J. Lelewel, *Narody na ziemiach słowiańskich*, s. 670.
[108] Tamże, s. 669.

stym, ale *potężną i płodną zasadą stowarzyszenia* (społeczeństwa)[109], nie budziły w zasadzie kontrowersji (co można uznać za miarę dystansu dzielącego ówczesną sferę idei od oświecenia), choć oczywiście różny z nich w praktyce czyniono użytek. Lelewel już od czasów najdawniejszych, w najstarszych świadectwach, odnoszących się do trako-dackiej fazy ich przeszłości, widział trwałość wzniosłych wyobrażeń Słowian o bóstwie, wartości etycznych i zasad porządku politycznego. Wszystkie szczepy tego plemienia łączyła *wspólność czci, jednostajne towarzyskie urządzenie, powszechne do braterstwa usposobienie*[110] — to zestawienie ukazuje, w jakich obszarach ujawnia się zbiorowa tożsamość, wyraża przekonanie o nierozdzielności sfer religii, polityki i etyki. Fakt kultywowania w religii Słowian prawd, które pierwotnemu człowiekowi objawił Stwórca, był rękojmią, iż *narodowość* tego ludu była najwyższej próby. Pochodzenie i język *rodu ludzkiego* — pisał Lelewel — podobnie jak *dzieje czci Stwórcy stanowią jedność i z jednego wynikają początku. Objawienie pierwszemu udzielone człowiekowi, udzielone jest rodowi ludzkiemu, jest rodu ludzkiego udziałem. Krewki umysł ludzki rychło odwracał się od światła jego, albo nim olśniony w rozumowym zgłębianiu gubił się w pojęciach, wikłał nieudolną mową, powymyślał roje niewidów i zażarcie się spierał. Powiedziano to nieraz i z tego stanowiska dzieje czci i wyznań rozważane być powinny*[111]. Ta idea *objawienia udzielonego pierwszemu człowiekowi* kojarzy się oczywiście z przekazem biblijnym, ale badacz nie przedstawiał kontekstu teologicznego swych rozważań.

Trzeba przypomnieć, że teza o prawdzie przekazanej ludzkości za pośrednictwem praojca Adama była w tradycji chrześcijańskiej różnie rozumiana i nie stała się oficjalną doktryną Kościoła[112]. Jednak o udostępnieniu człowiekowi prawdy o Bogu i zasadach moralnych od zarania jego istnienia nie wątpili najwybitniejsi i najbardziej miarodajni Ojcowie Kościoła. Św. Tomasz głosił, że *już od początku rodzaju ludzkiego wszystkie prawdy, któreśmy z Objawienia mieli poznać, były co do swej istoty zawarte w dogmatach obwieszczonych przez Stwórcę człowiekowi.* Podobnie św. Augustyn uważał, że *religia chrześcijańska* była znana *już od początku rodzaju ludzkiego i zachowała się aż do czasu, gdy Chrystus sam ukazał się w swym ciele*[113]. Zdaniem cytującego te orzeczenia francuskiego teologa i hierarchy sprzed wieku, skoro Pismo św. *opowiada, że człowiek został stworzony w stanie nadprzyrodzonej niewinności — co suponuje, że znał on swe obowiązki wobec Boga — to opowiada nam również, że ten człowiek „upadł". [...] I z pewnością przypuścić możemy, że rozszedłszy się po świecie, jego potomkowie, przy-*

[109] F. Guizot, *Dzieje cywilizacji europejskiej, od upadku Cesarstwa Rzymskiego zachodniego do rewolucji francuskiej*, przeł. Feliks Bentkowski, Warszawa 1842, s. 128.

[110] Tamże, s. 696.

[111] Tamże, s. 792–793.

[112] Ks. H. Zimoń, *Monoteizm pierwotny*, Katowice 1989, s. 114.

[113] Cyt. za: A. Le Roy, *Religia ludów pierwotnych*, przeł. W. Kott i A. Szymański, Warszawa 1912, s. 337–338.

najmniej niektóre grupy ludzkie, przeszły przez fizyczną, umysłową i moralną nędzę, zanim doszły do starożytnych cywilizacji[114]. Odwoływanie się Lelewela do idei depozytu pierwotnej, nadprzyrodzonej prawdy jako źródła kultury wydaje się wpisywać bezkolizyjnie w tę tradycję rozumowania. Istotne jest przede wszystkim to, że wizja wysokiego poziomu kultury w jej początkach, a następnie utraty *światła* boskiego i degeneracji za sprawą nieudolnej aktywności *krewkiego umysłu ludzkiego*, określiła punkt początkowy oraz centralną oś jego wizji dziejów. Wywodzący się z tradycji teologicznej schemat uczony wypełniał jednak swoistą treścią, obejmującą szerszy zakres zjawisk niż tylko ograniczony do sfery *stricte* religijnej i moralnej.

W zanikłych nieodgadnionych początkach zdolność ludzka okazuje się ogromna i potężna — pisał uczony w innym miejscu. — *Jest ona w posiadłości pomysłów wielkich i wysokich, ma do tego język sposobny. Pojęcia ogólne, oderwane, do których długim a długim rozważaniem, rozmyślaniem dojść można; pojęcia bytu boga, stworzenia, utrzymywania się świata, stosunków człowieczeństwa z bóstwem, urządzeń towarzyskich; język giętki i bogaty, do wydania tych pojęć łatwy, w gramatyczne formy i wyrazy zasobny, wszystko to jest płodem pierwotnego człowieka. Udzieliło mu się objawienie, natchnienie nim powodowało i niepojęte dla długiego wieków następstwa rozniecilo światło*[115]. Widać zatem wyraźnie, że pierwotne objawienie nie ograniczało się do prawdy o Bogu i powinnościach ludzi wobec niego, ale obejmowało także wiedzę o naturze świata i zasadach współżycia w społeczności. Człowiek od swych początków posiadał wysoki poziom wiedzy wraz z umiejętnością jej pojęciowego wyrażania. Z *wyżyn Azji*, które miały być ogniskiem boskiego światła, rozpowszechniły się *pierwotne pojęcia*, przekształcane i wypaczane, tworzyły się rozliczne *wyznania, języki i nauki*. Jeśli w tym kontekście umieścić uwagę, że *język sławiański jest językiem pierwotnych pojęć wschodu*[116], to znaczenie dla świata wartości kultywowanych przez ten lud staje się oczywiste. Widać tu ponadto, że objawienie to jest rzeczywistym faktem, ma swoje konkretne miejsce — mówi się o nim, o rozpowszechnianiu jego treści, jako o historycznym wydarzeniu. W żadnym wypadku nie należy tego konceptu uważać za — bardziej jedynie zwrócony ku metafizyce — wariant abstrakcyjnej *konstrukcji stanu wyjściowego ludzkości* (*état originel*), którą w epoce oświecenia posługiwano

[114] A. Le Roy, *Religia ludów pierwotnych*, s. 45.

[115] J. Lelewel, *Cześć bałwochwalcza Sławian i Polski*, s. 368. Szczególnie bulwersujące jest zestawienie takich wypowiedzi historyka, w późniejszych latach zagłębiającego się w swoistym mistycyzmie bez reszty, z ocenami stalinowskich pseudouczonych, którzy kwestię miejsca religii w jego poglądach zakłamali w sposób wyjątkowo odrażający. Według Assorodobraj *religia i mistycyzm będą się dla niego wiązały zawsze z niedostatecznym rozwojem wiedzy, a nicią przewodnią w badaniu historii nauki i kultury będzie w dziełach Lelewela wypieranie myśli religijnej przez myśl naukową. Świeckość* miała być *zasadniczym rysem światopoglądu* badacza, *przez całe życie* niezmienionym (*Kształtowanie się założeń teoretycznych*, s. 162–163).

[116] J. Lelewel, *Cześć bałwochwalcza Sławian i Polski*, s. 368, 396.

się jako hipotezą teoretyczną, z pełną świadomością jej fikcyjności[117]. *Romantyczny kult pierwotności* był zjawiskiem powszechnym[118], wybitnym rysem epoki, ale nieczęsto wyrażał się tak dosłownym przywoływaniem boskiego początku. Wizja pierwotnego objawienia, promieniującego na całe dzieje ludzkości, którą przedstawił historyk, odrzucała *eo ipso* klasyczną oświeceniową ideę kumulatywnego postępu. Było to zarazem dobitne zanegowanie zdobyczy nauki ostatniego stulecia; zignorowanie dokonanego wtedy odkrycia prymitywnej umysłowości pierwotnej[119], przekreślało możliwość koncepcji dziejów pojętej w kategoriach rozwoju i cofało wyobrażenia historyczne o całą epokę. Ideę postępu Lelewel zaczął uważać za naiwność; *mniemaliśmy* — głosił — *tworzyć nowe pojęcia, odkrywać nowe nauki, i zasady, wolności, równości, wszechwładztwa, braterstwa; powiedzmy sobie, od wieków, od pierwszego świtu obecnego świata, w rodzie ludzkim powiedziane i znane*[120]. Słowa te dobrze wyrażają to, co Walicki podkreślał w postawie rosyjskich słowianofilów: przypisywanie *historycznej prawomocności tylko tym zjawiskom życia społecznego, które wyrastają z głębin historii jako wyraz sił niezależnych od rozsądku i subiektywnej woli jednostek*[121]. Autor uznał to za cechę *wszystkich konserwatywnych romantyków*, a określenie to lepiej odpowiada stanowisku Lelewela z okresu emigracyjnego niż łączenie go z ideami *postępu*, jak z reguły czyniono. Oczywiście, odcinał się on w ten sposób od intelektualnych korzeni, z których wyrastał; w okresie uniwersyteckim opowiadał się za taką *historią kultury*, która *wykłada postęp i odmiany rodu ludzkiego w jego religijnym, moralnym i obyczajowym ukształceniu, w jego społecznym urządzeniu się* oraz łączył *postęp ludzkości* z naturą człowieka, w której było niejako zakodowane *dążenie do coraz wyższego stopnia*. Jakkolwiek — jak to zostało wcześniej napisane — jego ówczesny stosunek do idei nieskończonego postępu był antynomiczny, to przecież odwołując się tyle razy do *postępującego plemienia ludzkiego* czy *doskonalącej się ludzkości*[122], zdawał się w każdym razie wykluczać traktowanie dziejów w kategoriach ogólnej degeneracji, która dopiero w przyszłości zostanie przezwyciężona.

Badacz deklarował wówczas konieczność wyłączenia poza ramy obszaru badań historycznych dziejów najdawniejszych, które — jak to ujął — można by zamieścić *pod jakowym napisem „dziejów przypuszczonych, urojonych"*[123]. Ta deklaracja poznawczej rezygnacji nie oznacza jednak, że nie czynił w tym zakre-

[117] B. Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, s. 115.

[118] A. Witkowska, R. Przybylski, *Romantyzm*, Warszawa 1977, s. 35.

[119] O znaczeniu tego problemu F.E. Manuel, *U źródeł nowoczesnego religioznawstwa*, Warszawa 1973, s. 23.

[120] J. Lelewel, *Polska, dzieje...*, t. XX, s. 338.

[121] A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii*, s. 258.

[122] J. Lelewel, *Dzieła*, t. II, s. 186, 215, 217, 239, 526, 531.

[123] Tenże, *Dzieje starożytne*, s. 39. Podobny wydźwięk ma znacznie późniejsza deklaracja, iż niemożliwa jest empiryczna wiedza o początku społeczeństwa, ustalenie, czy pochodzi z przemocy, czy z umowy, zaś *wywód tego z teorii należy już do fantazji* (tenże, *Uprzednia myśl...*, s. 8).

sie żadnych założeń; w czasach wileńsko-warszawskich wywodził cywilizację z prymitywnych początków. W wykładzie dziejów starożytnych nie odwoływał się do księgi *Genesis*; *Stary Testament* dostarczał mu informacji począwszy od Mojżesza (od tego czasu zaczynał historię Żydów) i został potraktowany jak inne źródła. Enigmatyczne, wręcz szczątkowe uwagi o *pierwszym kształceniu się plemion*, poprzedzające opis wydarzeń potwierdzonych źródłami pisanymi, nie pozostawiają wątpliwości: uczony nie uważał, by punktem wyjścia dziejów ludzkich było poznanie prawd objawionych. Koncepcje Schellinga, który — jak pisał — *w pierwotnym stanie ludzi widzi wysoką ich doskonałość* i zakłada, że z czasem *ród ludzki stopniami się od doskonałości odsunął*, wzmiankował z widoczną dezaprobatą[124]. Wolno sądzić, że bliska była mu wtedy orientacja wyrażana przez tak wysoko ocenianego Hume'a w tezach o pierwotnym barbarzyństwie i politeizmie, który *z konieczności być musiał pierwszą i najdawniejszą religią ludzkości*, aby zgodnie *z naturalnym postępem człowieczego myślenia* ulec stopniowemu przeobrażeniu i podniesieniu do wyższej, monoteistycznej postaci[125].

Ta zmiana przekonań stanowi refleks ogólnej przemiany klimatu umysłowego, jaka w początku XIX wieku dokonała się w kulturze europejskiej, zwłaszcza w zakresie stosunku do rozumu i do objawienia jako źródeł wiedzy i moralności. Była ona w dużym stopniu reakcją na agresywną oświeceniową krytykę religii objawionych, efektem zrozumienia rozmiaru nadużyć *filozofów*. Benjamin Constant, za młodu wielbiciel idei oświecenia, utrzymywał potem, że ówczesna filozofia *była w szeregu swych dziedzin, a zwłaszcza w swych pojęciach religii, wyrazem chorobliwego stanu społeczeństwa*[126]. Część zrażonych do spadku po *wieku świateł* elit skłonna była uznać, iż *filozofowie*, zwalczając sądy o wysokim poziomie wiedzy, umiejętności i norm etycznych pierwotnego człowieka, kierowali się także wyłącznie racjami ideologicznymi. W każdym razie uporanie się z takimi mniemaniami, stojącymi na zawadzie ideologii postępu, uważano w XVIII wieku za ważne zadanie i jak pisał Becker, usiłowano wyzwolić ludzi od *dwu iluzji: chrześcijańskiego raju i złotego wieku starożytności*[127]. A *iluzje* takie nie były wtedy odosobnionymi przypadkami i wyrażały ciągłość myśli europejskiej, która dziedziczyła po klasycznym antyku traktowanie *aktualnej kondycji człowieka jako stanu naturalnej degeneracji*. Przekonanie, *że świat staje się coraz gorszy*, przeważało *wśród myślicieli i pisarzy epoki renesansu i reformacji*[128]. Jego istotnym

---

[124] Tak trzeba rozumieć uwagę, że *idealizm* Fichtego i Schellinga *biedzi się*; J. Lelewel, *Dzieje historii...*, s. 819–820.

[125] D. Hume, *Naturalna historia religii*, w tegoż: *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*, tłum., opr. i wstęp A. Hochfeldowa, Warszawa 1962. s. 140–142.

[126] J. Trybusiewicz, *Idea wolności...*, s. 16.

[127] C.L. Becker, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, s. 93.

[128] F. Bronowski, *Idea gminowładztwa...*, s. 21, 89; G.J. Whitrow, *Czas w dziejach...* s. 200. Jednym z pierwszych otwarcie krytykujących ideę pierwotnego „złotego wieku" był Jean Bodin. Tamże, s. 205–206; por. także: E. Bernheim, *Lehrbuch der Historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, Leipzig 1908, s. 219.

wątkiem była teza, że po potopie dokonał się regres powszechny i totalny, obejmujący wszelkie sprawy ludzkie, co oznaczało między innymi uznanie politeizmu za zepsutą formę monoteizmu[129].

Twierdząc w odpowiedzi na skrajności *filozofów*, że *człowiek został stworzony w stanie większej doskonałości niż stan, w którym żyje dzisiaj*, François-René de Chateaubriand w słynnym *Geniuszu chrześcijaństwa* nie całkiem bez racji mógł się więc odwoływać do *powszechnej tradycji*[130]. Jednak ta zorientowana na regenerację ducha dawnego porządku książka mogła wpłynąć na przyjęcie przez Lelewela tezy o wysokiej doskonałości ludzi w pierwotnym stanie zapewne tylko pośrednio[131]. Inspiracją mogła być tu w pewnym stopniu już twórczość Rousseau, jak pisano, powstająca pod *decydującym wpływem* lektur św. Augustyna, które *zaowocowały zamiłowaniem* filozofa *do statycznej wieczności augustiańskiego raju*[132]. Wszakże przekonanie historyka o inicjalnym objawieniu wartości *życia społecznego* różniło się oczywiście od wyobrażeń zakładających *umowę społeczną* jako dzieło ludzkie. Bliższe w tym punkcie było z pewnością Herderowi, który uważał *genesis* za *pierwotną wieczną prawdę* i twierdził, że *następne stadia rozwoju mogą w najlepszym wypadku zachować to, co już niegdyś zostało objawione*[133]. Bez wątpienia zaś wpłynęła na historyka nowsza tradycja, pochodząca z ideologii socjalizmu utopijnego i szeroko, także poza ściśle pojętymi granicami tego nurtu upowszechniona; być może oddziaływała na niego także tradycja masońska[134].

Z doktryny Saint-Simona pochodziły idee *chrystianizacji życia społecznego i uspołecznienia chrześcijaństwa*, które stały się *motywami obiegowymi w kręgu ówczesnej elity intelektualnej* na Zachodzie[135], a z czasem także elity polskiej. To właśnie idea chrystianizmu jako nie tyle religii w sensie ścisłym, ile jako ugruntowanego na zasadach religijnych i etycznych modelu życia zbiorowości, cieszyła

[129] Tezę tę upowszechniało m.in. klasyczne dzieło Bossueta, zob. M. Skrzypek, *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa*, Wrocław 1989, s. 15.

[130] F.R. de Chateaubriand, *Geniusz chrześcijaństwa*, Poznań 2003, s. 47–48. O funkcjonowaniu takich poglądów świadczy także wymownie fakt, że stanowisko wobec nich zajmował (o czym jeszcze w dalszym ciągu) Hegel (*Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski i A. Landman, wstęp T. Kroński, t. I, s. 17).

[131] Na uczonego oddziałała także inna idea Chateaubrianda, która w tamtej epoce zyskała charakter obiegowy: uznanie religii za podstawę wszelkich instytucji społecznych (por. H. Ritter von Srbik, *Geist und Geschichte...*, s. 333.

[132] G.J. Whitrow, *Czas w dziejach...*, s. 223. Por. także ocenę Sartoriego, wedle której Rousseau był zwolennikiem pesymistycznej koncepcji historii, *nie podzielał wiary w postęp* i *kładł nacisk na nieuchronność rozkładu* (G. Sartori, *Teoria demokracji*, s. 385–386).

[133] F.E. Manuel, *U źródeł nowoczesnego religioznawstwa*, s. 312; A. Witkowska, *Sławianie, my lubim sielanki...*, Warszawa 1972, s. 45–46. Znaczenie tego przekonania dla późnych poglądów Herdera relatywizował Meinecke (F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, s. 374–375).

[134] Józef Ujejski, komentując zakończenie wiersza Jakuba Jasińskiego *Do exulantów polskich*: *Wtedy świat wróci do pierwszej postaci, gdy ród człowieczy będzie rodem braci*, uznał, że wyraża to myśl masońską (J. Ujejski, *Dzieje polskiego mesjanizmu*, s. 72).

[135] A. Sikora, *Lammenais: między wiecznością a czasem*, w tegoż: *Historia i prawdy wieczne*, Warszawa 1977, s. 92.

się dzięki księdzu Hugues Félicité Lammenais znacznym rozgłosem na Zachodzie i oddziałała szeroko na przybywających do Francji emigrantów polskich. Możliwe, że właśnie ten żarliwy reformator katolicyzmu i propagator wolnościowej misji kościoła uświadomił przybyszowi ze wschodu, jakie perspektywy interpretacji i potencjał perswazji otwierało odwołanie się do określonego porządku etycznego i społecznego jako odwiecznego ustanowienia boskiego. *Najwyższym autorytetem jest dla człowieka tradycja rodu ludzkiego, mająca u swojego podłoża boskie objawienie prawdy* — pisał Lammenais[136]. On też, jak i Saint-Simon, ukazywał nie tylko różny od oświeceniowego obraz biegu dziejów, określony przez energię inicjalnego, objawionego źródła, ale także inną ich konstytutywną treść. Tezy te Lelewel wzbogacił wątkami wziętymi z koncepcji Rousseau, w rezultacie czego powstał zespół fundamentalnych przekonań, które nadawały kierunek jego interpretacji dziejów[137].

Jak pisał Adam Sikora, teza Saint-Simona, głosząca, iż Bóg istnieje w świecie społecznym i w świadomości człowieka jedynie przez moralny nakaz miłości bliźniego, dokonywała *swoistej terrestrializacji chrześcijańskiej eschatologii.* Założyciel socjalizmu utopijnego *całą boską treść religii chrześcijańskiej* sprowadził do wzniosłości boskiego przykazania braterstwa między ludźmi[138]. Była to oferta religii *zsekularyzowanej i wewnątrzświatowej, pozbawionej niemal odniesienia do transcendencji.* W tym duchu, pod wpływem koncepcji Lammenais'go, upowszechniła się tendencja, by chrześcijaństwo pierwszych wieków traktować przede wszystkim jako apostolstwo idei demokratycznych. Głoszono, że tak pojęty, ewangeliczny, czysty chrystianizm ulegał później wypaczeniom i tracąc zupełnie swe pierwotne przesłanie, przekształcił się w swe przeciwieństwo: *katolicyzm.* Terminowi *katolicyzm* nadano wybitnie pejoratywną konotację: jego nauczanie i społeczne wzory stąd wyprowadzane służyły od średniowiecza utrwalaniu nierówności i niesprawiedliwości, a swą kontynuację, czy wręcz swoistą kulminację miały we współczesnym Kościele, skostniałym i oderwanym od potrzeb ludzi. Można było i należało z nim walczyć w imię zdradzonej prawdy o nakazach Boga; wielu demokratów uznawało, *że istotą chrystianizmu są zasady równości, wolności i braterstwa, stąd między wiarą a działalnością rewolucyjną nie ma sprzeczności*[139]. Często zresztą owa wiara miała niezbyt wiele wspólnego ze *stricte* religijnym sensem tego terminu, a jej założyciel stawał się po prostu pierwszym demokratą. Lapidarnie wyrażał to sam Lelewel, pisząc, iż *Chrystus nie tworzył żadnej nowej religii,* [ale] *głosił dla wszystkich braterstwo*[140].

[136] Tamże, s. 38.

[137] Warto tu zauważyć, że Lammenais zwalczał teorię umowy społecznej jako ideę, która *musi doprowadzić do stanu „rozwydrzonej demokracji", królestwa „wyuzdanego egoizmu" i zniszczenia stałego porządku prawnego* (A. Sikora, *Lammenais: między wiecznością a czasem*, s. 35).

[138] Saint-Simon, *Istota chrześcijaństwa*, w: A. Sikora, *Saint-Simon*, Warszawa 1991, s. 242, a także: 110–111.

[139] B. Cygler, *...Z wolnością mego sumienia...*, s. 206.

[140] J. Lelewel, *Listy emigracyjne*, t. IV, Kraków 1954, s. 159.

A przy tym według Lammenais'go nauczanie Chrystusa nie było dla świata zupełnie nowe, było przypomnieniem tego, co Bóg objawił pierwszym ludziom i co stanowiło *żywotną podstawę, konstytuującą tradycje ludzkości.* Godziło to w samą istotę chrześcijaństwa: *idea pierwotnego objawienia, które stanowi pozytywną kanwę wszelkich religii* — pisał Sikora — *prowadzi w konsekwencji do ich niebezpiecznego utożsamienia, zatem do zanegowania istotnej, przełomowej roli Chrystusowych rewelacji i misji katolickiego Kościoła.* Lammenais podkreślał, że skoro *rodzaj ludzki* otrzymał prawdę *bezpośrednio od Boga, a nie poprzez Kościół,* to ten *nie ma prawa głosić innych zasad niźli te, które są uznawane przez ludzkość.* Pojmowanie prawdy jako kategorii nie indywidualnej, ale socjalnej, *kolektywnej własności* wszystkich ludzi, implikowało *uznanie duchowej suwerenności* ludzkości, miało więc *głęboko demokratyczne* konsekwencje[141]. Jeśli zakres tej prowidencjalnie umocowanej *suwerenności* potraktować w sposób rozszerzony i uznać, że obejmuje ona nie tylko sferę religii w wąskim znaczeniu, ale odnosi się do istoty życia społecznego, idea objawienia pierwotnego staje się niejako metafizycznym uzasadnieniem demokratycznego porządku społecznego. Taką rolę zaczęła z czasem wypełniać w przypadku koncepcji dziejów Lelewela, skomprymowana w jego idei *gminowładztwa*[142].

Idea prawdy jako pochodzącej od Boga *kolektywnej własności* ludzkości konsolidowała się na gruncie reakcji przeciw tezie oświecenia głoszącej jej stopniowe ujawnianie dzięki rozumowi nieograniczonemu w swych możliwościach. Wstrząsy, jakie od wybuchu rewolucji dotknęły świat, uważano za skutek pychy zawartej w tym przekonaniu; w takiej ocenie wyrażała się odmowa zaufania do autonomicznych działań jednostek. Lammenais podjął w *Essai...* *próbę całościowego rozrachunku z europejską historią czterech ostatnich wieków* i dezawuował *nowożytną umysłowość i związaną z nią optymistyczną koncepcję człowieka.* Reformację uznał za próbę zanegowania powszechnie przyjętych prawd, która ostatecznie doprowadziła do triumfu *zasady wolnego badania*; *indywidualny rozum,* uwolniony z *wędzidła autorytetu,* stał się *podstawowym źródłem deprawacji i zła.* W rezultacie została unicestwiona *jedność duchowa chrześcijańskiego świata,* zastąpiona *mozaiką sprzecznych mniemań, niweczących możliwość rozróżnienia dobra i zła, prawdy i fałszu.* [...] *Protestantyzm i filozofia ponoszą więc odpowiedzialność za ów przerażający stan społecznego rozprzężenia. Głoszą dogmat suwerenności człowieka, emancypując go od tradycji i autorytetu. Ale człowiek, pozostawiony sam sobie, staje się buntownikiem, zwraca się przeciwko Bogu i usta-*

[141] A. Sikora, *Lammenais: między wiecznością a czasem,* s. 40–42.

[142] Mylące jest twierdzenie Walickiego, że postulatem Lelewela było oddzielenie religii od polityki (*Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*, Warszawa 2006, s. 80). Uczony sprzeciwiał się obecności w sferze polityki wszystkiego, co łączyło się z wyznaniowym partykularyzmem stanowiącym czynnik podziałów społeczności, która winna stanowić jedność. Nie podważa to jednak faktu, że źródło wartości politycznych widział w religii, w idealnym ewangelicznym chrystianizmie.

nowionym przez niego prawom[143]. Podobne przekonanie, że indywidualne poszukiwania człowieka alienującego się od odwiecznej prawdy zdeponowanej w łonie wspólnoty prowadzą na manowce, dobitnie wyrażają cytowane uwagi Lelewela. Teza o zagubieniu tej prawdy za sprawą odrzucającego pokorę *krewkiego umysłu ludzkiego* stanowi istotny składnik jego filozofii, ale zupełnie inaczej sytuował on proces destrukcji odwiecznego porządku w materii dziejów. Poza Polską miał się on dokonać na długo przed reformacją, która dla Lammenais'go była cezurą, w Polsce zaś także reformacja nie dokonała ostatecznie tego dzieła.

Idea pierwotnego objawienia w rozumieniu Lelewela, oparta o przedstawione tu filozoficzne koneksje, oznaczała traktowanie wszelkiej zmiany za odstępstwo od ideału, jeśli już nie za bluźnierczy zamach na dzieło Najwyższego. Negując pozytywny dorobek ludzkich działań i zmagań w historii, nie pozostawiała *eo ipso* miejsca na jakąkolwiek dialektykę. Ilustracją może być zestawienie jego pojmowania uwarunkowań i konsekwencji cytowanej konstatacji o dwudzielnej strukturze społeczeństw z wnioskiem, jaki z podobnej obserwacji wyciągnął Machiavelli. Dla Lelewela wyodrębnienie się mniejszościowej grupy pretendującej do władzy usiłującej podporządkować sobie większość stanowi prymarną przyczynę wszelkiego zła, gdy włoski pisarz trzy wieki wcześniej podkreślał pozytywne efekty takiej rywalizacji. *W każdej republice* — pisał — *istnieją bowiem dwa stronnictwa, ludu i możnych; z niezgody między tymi dwoma stronnictwami rodzą się wszelkie prawa zabezpieczające wolność*[144]. Wizja idealnego początku dziejów separowała całkowicie od rozumowania w takich kategoriach, toteż Lelewel pozostał na uboczu tego nurtu, który w jego czasach położył niekwestionowane zasługi w zakresie pojmowania rzeczywistości historycznej, pogłębiając je przede wszystkim właśnie za sprawą upowszechnienia myślenia dialektycznego.

Słowa Lelewela o *pierwotnym objawieniu* świadczą o przekonaniu, że rezultaty czy ślady promieniowania jego światła powinny stać się przedmiotem szczególnej uwagi historyka. W każdym razie rezultaty własnych poszukiwań skłaniały go do takich uogólnień: *gdzie mniej zaszło reform, mniej było różnorodnych zlewków tam pierwotne pojęcia i pomysły przechowywały się, choć niezupełne, ale mniej zwichnione; tam nie słabiały w języku wyrazów znaczenia, utrzymywały wątek, pierwotną myśl wysnuły*[145]. Społeczności mniej wystawione na wyzwania, które prowadziły do zmian ich egzystencji, mniej narażone na napływ obcych wzorów (to znaczy: wegetujące na uboczu historii), petryfikujące dawne formy życia, zachowały *eo ipso* elementy pierwotnego objawienia. Jakkolwiek religia *rodu ario-trako-dako-słowiańskiego* (ta zbitka oddaje lapidarnie ukierunkowanie pomysłów ba-

---

[143] A. Sikora, *Lammenais: między wiecznością a czasem*, s. 33–34.

[144] N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, Warszawa 1984, s. 120–121.

[145] J. Lelewel, *Cześć bałwochwalcza Sławian i Polski*, s. 368. Odwoływanie się do tych zmian jako *wymyślanych przez znanych i nieznanych reformatorów* stanowi daleki pogłos paradygmatu personalnego pragmatyzmu.

dacza w kwestii pochodzeniu Słowian) nie była całkowicie wolna od naleciałości obcych, wszakże w swym zasadniczym trzonie *była wynikiem pierwotnym*, *utrzymała swe zasady.* Choć o tych wierzeniach niewiele wiadomo, to jednak wystarczająco, by odrzucić obraz jej pogańskiego charakteru, *niegodnie narzucany* przez misjonarzy chrześcijaństwa, którzy odnieśli nad nią triumf. Ich zadufanie jako rzekomo pierwszych apostołów prawdziwego Boga powodowało niezdolność rozpoznania właściwego oblicza pierwotnej religii, ukrytego pod powierzchownymi zniekształceniami i stąd *dziejarzy rozwaga* ignorowała na ogół pierwiastek objawienia w jej opisach[146]. Za rozstrzygające źródło poznania jej i pochodnych od niej norm społecznych uczony uznawał język, który — pisał — *dziś jeszcze kryje w sobie drdzeń* [sic], *który spod powłoki nowotnych wyobrażeń, różnoczesnych przeobrażeń wyłupać można i w nim pierwotne pojęcie wyczytywać*[147].

Przytoczone wypowiedzi Lelewela w kwestii *pierwotnego objawienia* i jego *gminowładczej* treści wskazują wyraźnie, że idea ta, wydobyta, jak to ujął Sikora, spoza *samego materiału historii*, odnosiła się do *ponadhistorycznej potencji*, która *realizuje się w przebiegu dziejów* i określa ich sens. Tworzyła więc (mówiąc z kolei słowami Berlina) podstawę tej *centralnej wizji, niezmiennej, wszechogarniającej* perspektywy poznawczej *jeża*, zawierała *powszechną, organizującą zasadę*, która nadawała znaczenie rzeczywistości. Gdy uczony pisał o *wysokim braterstwa pojęciu* u Słowian, to konstatował zgodność etycznej istoty ich życia z objawioną inicjalną prawdą. Zasada *braterstwa* stanowiła niejako centralny punkt tego generalizującego orzeczenia, jakim była koncepcja *gminowładztwa*, komprymująca ogół wartości, które miały tworzyć idealny ład społeczny. Przypisywał on tej koncepcji zasięg uniwersalny, a zarazem nieograniczoną zdolność eksplikacji, nieocenioną nie tylko tam, gdzie deficyt wiarygodnych przekazów (jak w przytoczonym we wstępie książki przykładzie jej znaczenia dla odkrycia przebiegu wydarzeń u schyłku panowania Bolesława Śmiałego) nie pozwalał rozświetlić zjawisk tonących w mroku czasu przeszłego. Iluminacja tej naczelnej prawdy była niezbędna w każdym przypadku, gdyż obraz zdarzeń był bez niej zawsze powierzchowny i martwy bądź nawet układał się we wzór zgoła fałszywy. O tym, czy metoda eksplikacji, jaką stosował dziejopis przy jej pomocy, stanowi przypadek posługiwania się *magiczną soczewką* Hegla bez oglądania się na empirię i wbrew niej, nie można wypowiadać się zasadnie bez bliższej analizy większej ilości przykładów — te zaś będą się pojawiać w miarę prezentacji jego interpretacji kolejnych problemów dziejów słowiańsko-polskich.

Ale można i warto już w tym miejscu odwołać się do przykładów, w których tezy koncepcji *gminowładztwa* stają się faktycznie jedyną przesłanką wnioskowania. Badacz uznał na przykład, że zanik podziału na Antów i pozostałych Słowian, odnotowany wcześniej przez szereg autorów w pierwszych wiekach po

[146] Tenże, *Narody na ziemiach słowiańskich*, s. 793–794.
[147] Tenże, *Cześć bałwochwalcza Sławian i Polski*, s. 368–369.

Chrystusie, musi oznaczać, że lud podzielony na dwa szczepy zlał się na powrót w jedno dzięki *wspólności czci, jednostajnemu towarzyskiemu urządzeniu, powszechnemu do braterstwa usposobieniu*[148]. W innym miejscu konstatując brak wystarczającej wiedzy *o czasach, gdy jeszcze Sławian nazwy nie znano*, upewniał, że w każdym razie ożywiał ich *duch braterstwa i równości w używaniu praw obywatelskich*, który *zasłaniał przed okiem cudzoziemców różnice i wydziały* istniejące wśród tego ludu[149]. Ale nic chyba nie wyraża lepiej przekonania, że projektor *teorii gminowładztwa* może wyświetlić wszystko, niż próba wyjaśnienia pochodzenia nazwy plemienia. Właściwe Słowianom *wysokie braterstwa pojęcie* — czytamy — *z nich czyniło jedną całość, gdy szli do boju: s'lov, zlewek gminu,* [podkr. oryg.] *z czego ich nazwa powstała*[150]. W ten sposób działanie według hasła: „kupą, mości panowie", doczekało się odniesienia do odwiecznego prawzoru, zyskało najwyższej rangi sankcję jako wyraz *kolektywnej indywidualności*, ufundowanej na najbardziej wzniosłej etycznej zasadzie *braterstwa*. „Zlew" stanął zaś nieoczekiwanie obok „słowa" i „sławy" do rywalizacji o zaszczyt desygnowania paradygmatycznej właściwości plemienia, zawartej w jego imieniu i co więcej, odniósł w tych zawodach zwycięstwo, choć to było tylko chwilowe.

* * *

O tym, że Lelewel uważał odkrytą w duszy Słowian zasadę *braterstwa* oraz wpływający z niej *gminowładczy* charakter życia społecznego za dziedzictwo *objawienia pierwotnego*, świadczy dobitnie jeszcze jedna konstatacja: *Stan ten ich towarzyskości wynikający z ich nauki, wiary i czci, z wieku na wiek uwieczniony* [...]. *Mniemam, że można być pewnym, iż w czasie wielkich wzruszeń i przepływów, znalazł się tym samym, jakim był w początkach samych, mało przemieniony*[151]. W świetle cytowanych wcześniej deklaracji nie ma wątpliwości, że formułę *w początkach samych* należy odczytać literalnie, że znaczy to: od chwili otrzymania w akcie Stworzenia depozytu prawdy o świecie i zasadach współżycia między ludźmi. Istotne jest tu ponadto wyczuwalne w refleksji historyka permanentnie, lecz tu wyrażone *expressis verbis* twierdzenie, że *stan towarzyskości* wynika *z nauki wiary i czci*. Wskazuje to, że zakładał on konieczny związek wyznawania religii zawierającej najwyższą prawdę, tj. monoteizmu oraz przyswojenia najwyższej zasady etycznej — *braterstwa*. Wolno sądzić, że opiera się na dość prostej logice: odczuwanie braterstwa jest naturalne, gdy czci się jednego Boga, wspólnego ojca wszystkich ludzi. A ponadto gdyby nie można było przypisać Słowianom monoteizmu, gdyby trzeba było przyznać, że zagubili tę objawioną prawdę,

[148] Tenże, *Narody na ziemiach słowiańskich*, s. 695–696.

[149] Tenże, *Opisanie Polski i jej sąsiedztwa za czasu Bolesława Krzywoustego 1102–1139. Opisujący Edrisi nubejski*, w: *Polska wieków średnich*, t. II, Poznań 1847, s. 443.

[150] Tenże, *Uwagi nad dziejami...*, s. 33.

[151] Tenże, *Narody na ziemiach słowiańskich przed powstaniem Polski*, s. 744.

trudno byłoby wiarygodnie twierdzić, że przechowali akurat inne powierzone przez Stwórcę prawdy — te, które zawierały wartości życia społecznego.

Przekonanie o współwystępowaniu prawdy o zasadach współżycia ludzi z monoteizmem jest dobrze osadzone w kontekście ideowym epoki. Teza o fundamentalnym związku wyobrażeń religijnych i wartości życia społecznego, która doszła do głosu w reakcji na ekscesy rewolucji francuskiej, sytuowała się od początku stulecia w centrum rozważań filozoficznych. W okresie kształtowania się teorii *gminowładczej* Lelewela promieniowała ona nową energię za sprawą filozofii Hegla, który podkreślał, że *w ogólności religia i podstawy państwa to jedno i to samo*, że w państwie *urzeczywistnia się prawdziwa, etyczna wola i duch żyje w nim w swojej prawdzie* oraz twierdził, iż *naród, który ma niedobre pojęcie Boga, ma też niedobre państwo, niedobry rząd, niedobre prawa*[152]. Refleksję wokół przesłanek koncepcji dziejów autora *Straconego obywatelstwa* winno uzupełnić odwołanie się do teorii politycznej filozofa, który — jak bodaj nikt inny — odcisnął piętno swych idei na wyobrażeniach epoki. Nietrudno zauważyć, że szereg przekonań polskiego historyka, przypisanych wcześniej związkom z Rousseau, pokrywa się także z tezami autora *Fenomenologii ducha*. Nie może to dziwić, skoro, jak pisano, *w heglowskiej teorii politycznej jest spora doza nauk Rousseau*[153]. Jakkolwiek nie mam kompetencji, by podjąć się zadania bardziej kompletnej analizy związku poglądów Lelewela z systemem Hegla, to nie wydaje się też, by było to niezbędne. Polski historyk stawiał sobie inne cele niż niemiecki myśliciel, nie studiował go i nie odwoływał się do niego, brak też podstaw, by sądzić, iż miał dobre rozeznanie w zawiłościach jego systemu. Ważna jest tu więc raczej konfrontacja jego poglądów z tym, co dzięki słynnemu filozofowi stało się przekonaniem obiegowym.

Istotnym elementem koncepcji Lelewela, który pozwala zestawiać ją z naukami Rousseau i filozofią Hegla, jest w pierwszym rzędzie analogiczne ujęcie relacji wolność jednostki — społeczeństwo (państwo), przyznające absolutny prymat zbiorowości[154]. Polskiego uczonego nie należy oczywiście uważać za świadomego zwolennika i propagatora tyrańskiej władzy tłumu (takie zagrożenie ignorował), zaś kontekst ówczesnej filozofii pozwala lepiej uchwycić ten aspekt jego pglą-

[152] C.E. Bärsch, *Nation, Volk und Volksgeist als Gegenstand der Religionspolitologie. Zur Problem der Kontinuität kollektiver Identität*, w: J. Gebhardt, R. Schmalz-Bruns (hsg.), *Demokratie, Verfassung und Nation. Die politische Integration moderner Gesselschaften*, Baden-Baden 1994, s. 58; cytat w: G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. I, przekład, wstęp i przypisy Ś.F. Nowicki, Warszawa 2006, s. 245. Podobne sformułowanie Hegla: *określona treść (das Bestimmte) prawa i obyczajności ma dla narodu swoje ostateczne potwierdzenie jedynie w formie jakiejś istniejącej religii*. Tamże, s. 255.

[153] F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII, Warszawa 2006, s. 186.

[154] *Zgodnie z tradycyjną interpretacją* — pisał Walicki — *heglizm był doktryną filozoficzną ustalającą absolutną nadrzędność Historii, tego, co „ogólne" w jego procesie rozwojowym, wobec jednostki i jej „subiektywnych" postulatów moralnych* (A. Walicki, *Osobowość a historia* w: *Idea wolności u myślicieli rosyjskich. Studia z lat 1955–1959*, Kraków 2000, s. 10).

dów. Należy je uznać za przejaw wiary w taką ewolucję świadomości człowieka i ustanowienia takiego ładu społecznego, by konflikt na linii społeczeństwo — jednostka nie miał prawa bytu, wiary szeroko wtedy wyznawanej. Tak było w ujęciu Fichtego (a później Hegla), gdzie — jak pisał Leszek Kołakowski — *historia zmierza ku sytuacji, w której wolność jednostkowa zbiegnie się całkowicie z rozumem powszechnym, uśmiercając tym samym źródła międzyludzkich konfliktów*[155]. Według Hegla rozwiązanie tych sprzeczności następuje dzięki państwu — instytucji mediatyzującej sfery życia prywatnego i zbiorowego. *Państwo jest tą „etyczną całością", w której jednostka może zrealizować swą wolność jako cząstka zbiorowości — chociaż musi w tym celu wyrzec się kapryśnej samowoli, arbitralnie stawiającej żądania światu, stosownie do przypadkowej swej fantazji*[156].

W rozumieniu Hegla — pisał Kołakowski — każda istota *rozwijając się, urzeczywistnia coś, co było zrazu możnością tylko (ale jedną możnością, nie zaś wielością możliwości rozmaitych)*. Powołaniem jednostki ludzkiej jest osiągnięcie danej każdemu z przyrodzenia, acz w obrębie dotychczasowej historii realnie „uśpionej" *humanitas*. Powołanie to jest dlań tożsame z powołaniem ludzkości jako całości, a to znaczy, że przymus państwa, instytucji kumulującej wiedzę tych, którzy w drodze ku *realizacji powszechnego człowieczeństwa* wyprzedzili innych, jest usprawiedliwiony i konieczny. *Przymuszanie do wspólnoty nie będzie gwałtem nad jednostką i jej wolnością, ale przeciwnie, wydobywaniem jej z uwięzienia, w jakie jej własna ignorancja i bierność ją wtrąca*[157]. Tezy te wykazują podobieństwo do koncepcji Lelewela, ale też różnice względem niej; nie do przyjęcia był dla niego oczywiście widoczny tu element elitaryzmu. Usposobiony demokratycznie dziejopis nie był też na tyle wyrafinowany, by czynić subtelne rozróżnienia, które niemieckiego filozofa prowadziły do twierdzeń, że wspólnotę we właściwy sposób niekoniecznie reprezentuje większość, że *wola powszechna nie jest wolą większości, ale wolą rozumu dziejowego*. Dla Hegla *consensus omnium* nie mógł stanowić kryterium, skoro było dlań jasne, że *wszyscy lub prawie wszyscy mogą się mylić przeciw rozumowi. Sprawy państwa są sprawami wiedzy i wykształcenia, a nie ludu*[158] — temu zdaniu Hegla *credo* Lelewela radykalnie zaprzeczało.

Koncepcję Lelewela różni zasadniczo od filozofii dziejów Hegla to, iż osią tej ostatniej jest idea postępu. Postęp to pochód ducha ku swojej wolności; *wolność jest sama dla siebie celem, który urzeczywistnia i jedynym celem ducha, do tego celu ostatecznego zmierzały zawsze dzieje powszechne*[159]. Wolność stanowi naj-

[155] L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, cz. 1, *Powstanie*, Poznań — „Zysk i s-ka", b. r. wyd., s. 70.

[156] Tamże, s. 91. Copleston pisze, że w koncepcji Hegla *człowiek powinien dostosowywać swą wolę szczegółową do woli powszechnej, która jest jego prawdziwą czy rzeczywistą wolą* (F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII, s. 182).

[157] L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, cz. 1, *Powstanie*, s. 71–72, 77.

[158] Tamże, s. 92, 97; por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, s. 65.

[159] G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, s. 30.

głębszą istotę człowieka, a postęp dziejowy prowadzi go do uświadomienia sobie tej nadrzędnej prawdy. Skoro istotę człowieczeństwa trzeba dopiero wydobyć, a dzieje są stopniową realizacją tej utajonej potencjalności, to nie może być oczywiście mowy, by owa prawda została uobecniona w rzeczywistości społecznej u ich progu. Idea objawienia pierwotnego postrzega stan początku — jako harmonię wolności jednostki z *wolą powszechną* — który ulega stopniowej destrukcji wskutek ujawnienia się egoizmu separujących się od wspólnoty indywiduów. U Hegla zaś *rozwój społeczny jest nie tylko rozwojem ducha absolutnego poprzez wydarzenia dziejowe, ale także stopniowym ruchem uzgadniania podmiotowej woli z wolą powszechną.* [...] *Wprawdzie na wcześniejszych etapach rozwoju prawo występuje względem jednostek jako zewnętrzny system skrępowań i nakazów, ale też właśnie rozwój ducha zmierza ku przezwyciężeniu tego przeciwieństwa, czyli ku interioryzacji woli powszechnej. Rozwój dziejowy nie zaczyna się bynajmniej od złotego wieku; wszelka mitologia szczęśliwego stanu natury czy wyjściowego raju jest Heglowi najzupełniej obca.* Ludzkość rozwija się od stanu zupełnej niedojrzałości społecznej i dzięki działaniu zinstytucjonalizowanego systemu przemocy stopniowo odchodzi od barbarzyństwa i bezprawia, przybliżając się do stanu, gdzie jednostkowa wola każdego członka zbiorowości osiąga spontanicznie zbieżność z wolą powszechną[160].

Hegel odrzucił więc kategorycznie *szeroko rozpowszechniony wymysł, że istniał kiedyś pierwszy i najdawniejszy lud, oświecony bezpośrednio przez Boga, posiadający doskonałą wiedzę i mądrość oraz wnikliwą znajomość wszystkich praw przyrody i wszelkich prawd ducha*[161]. Pierwiastek boski ujawnia się w historii stopniowo; jak pisze jego współczesny badacz, przez to, że Syn Boży stał się człowiekiem, zasady i instytucje mogła przeniknąć wola Boga pojednanego ze światem, rzeczywistość polityczna pozyskać pierwiastek boskiej rozumności. W organizacji państwa miała się pojawić *ta postać, gdzie to, co boskie wkracza w rzeczywistość, która zostaje przez tę boskość przeniknięta i to co świeckie, jest teraz samo w sobie uprawomocnione; podstawą jest tu bowiem boska wola, prawo sprawiedliwości (das Gesetz des Rechts) i wolności. Prawdziwe pojednanie, przez które to, co boskie, realizuje się w dziedzinie rzeczywistości, polega na etycznym i zgodnym z prawem życiu państwowym; jest to prawdziwe wykształcenie (Subaktion) sfery świeckiej*[162]. Misja Chrystusa warunkowała, nie zaś finalizowała ciąg zmian; *pochód dziejów powszechnych* to *proces, który jeszcze ciągle postępuje naprzód.* Do jego celu, którym jest, jak wiadomo, wolność, prowadzi *świadomość, że człowiek jest wolny jako człowiek, i że wolność ducha stanowi jego najwłaściwszą istotę.* Ta świadomość dokonała się dopiero *w kulturze chrześci-*

[160] L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, cz. 1, *Powstanie*, s. 92–93.

[161] G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, s. 17.

[162] C.E. Bärsch, *Nation, Volk und Volksgeist...*, s. 59; cyt. za: G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. II, s. 352.

jańsko-germańskiej i należy do niezbywalnych i fundamentalnych zdobyczy ducha[163]. Z perspektywy bohatera tej książki ten aspekt filozofii Hegla był nie do przyjęcia, mógł go wręcz prowokować: wolność jako wkład chrześcijaństwa oraz plemienia germańskiego w dzieje to pomysł najgłębiej sprzeczny z jego wizją.

* * *

Przytaczane wcześniej opinie wyrażają dobitnie stosunek Lelewela do charakterystycznej dla tamtej epoki kontrowersji, czy prawda o wartościach jest dostępna jednostce lub wspólnocie, czy też stanowi *kolektywną własność* ludzkości. Dodatkowe światło na ten ważny czynnik jego filozofii politycznej rzuca dokonane przez Hegla rozróżnienie *etyczności* i *moralności*, do którego jako cennego punktu widzenia aksjologicznego wymiaru państwa i ustrojów politycznych odwołał się ostatnio Zbigniew Stawrowski. Jego podstawą była obserwacja, że ludzie żyli zawsze w *elementarnych wspólnotach etycznych*, które określały i kształtowały sposoby pojmowania dobra i zła[164]. Postępowanie *etyczne* jest tam funkcją identyfikowania się jednostki ze wspólnotą, oznacza respektowanie norm przez nią ustanowionych, stanowi *świadectwo zakorzenienia w tym, co w jej ramach uznawane jest powszechnie za zachowanie właściwe*. Natomiast pojęcie *moralności* (Hegel postępował tu za Kantem) dotyczy *jednostki na pewnym etapie jej osobowego rozwoju, gdy staje się ona sama dla siebie absolutnym punktem odniesienia*; fenomen ten pojawia się w dziejach relatywnie późno. Według Kanta moralne jest to, co uznaje za takie *trybunał refleksyjnej, krytycznej świadomości* jednostki, co ta darzy *aprobatą w pełni autonomiczną i niezależną od wszelkich zewnętrznych autorytetów*. Postępować *etycznie* można więc naśladując automatycznie zachowania ogólnie przyjęte, podczas gdy w perspektywie *moralności* normy wspólnoty nie stanowią kryterium, które jest usytuowane w świadomości jednostki[165]. Klasycznym przykładem wizji społeczności, w której nie ma miejsca na autonomię moralną jednostek, jest oczywiście utopia Rousseau, oparta na *bez-*

[163] G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, s. 39, 28; por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, cz. 1, *Powstanie*, s. 89; C.E. Bärsch, *Nation, Volk und Volksgeist...*, s. 60–61.

[164] Z. Stawrowski, *Moralność a demokracja*, w: *Oblicza demokracji*, red. R. Legutko i J. Kloczkowski, Kraków 2002, s. 166–167. Jak pisał Wilhelm Dilthey, punktem wyjścia dziejów był dla Hegla stan dostrzegany *wszędzie na najstarszych poznanych etapach*, w którym *żadna refleksja nad życiem i jego celami nie wyprowadzała jednostki poza sferę reglamentowaną przyzwyczajeniem, obyczajem i duchem wspólnoty. Jednostka roztapiała się w swej wspólnocie narodowej* [...]; W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przekł., oprac. i posłowie E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2004, s. 339–340.

[165] Z. Stawrowski, *Moralność a demokracja*, s. 166–167. *Według Kanta* — pisał Hegel — *etyczność jest ujarzmieniem jednostkowości przez ogólność* (G.W.F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, przekł. G. Sowiński, posłowie ks. T. Węcławski, Kraków 1999, s. 300–301). A w innym miejscu: *etyczność państwa nie posiada bowiem charakteru moralności refleksyjnej, gdzie miarodajne jest własne przekonanie jednostki* (G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów...*, t. I, s. 60). Copleston pisze, że *etyka konkretna jest dla Hegla etyką społeczną. Tym, co wyznacza danej osobie powinności, jest jej umiejscowienie w społeczeństwie* (F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII, s. 183).

refleksyjnej akceptacja wartości, na dosłownie pojętej *wspólnocie uczuć, myśli i aspiracji*[166].

Wśród możliwych wariantów koegzystencji *wspólnot etycznych* i *politycznych* szczególnym przypadkiem jest ten, gdy państwo obejmuje członków tej samej *wspólnoty etycznej*. *Władza w takim państwie* — pisze Stawrowski — *pełni rolę strażnika wspólnoty, strażnika nie tylko jej zewnętrznego bezpieczeństwa, lecz przede wszystkim jej wewnętrznej tożsamości, jej „etosu", jej specyficznego sposobu życia i przenikającego ją systemu wartości.* Troska o wspólnotę staje się wówczas dla obywateli najwyższym dobrem, a ona sama podlega sakralizacji, czego wyrazem był np. kult boskich założycieli i opiekunów greckich *polis*. *Porządek polityczny i porządek religijno-etyczny stanowią tu w naturalny sposób jedną nierozerwalną całość*[167]. Przekonanie o tego typu nierozerwalnym związku sfery *etycznej* i *politycznej* jest dla ideału Lelewela ewidentne i konstytutywne; zasada etyczna stanowi niejako esencję politycznego porządku. Tym, co w okresie średniowiecza *spajało, co ustalało rzeczpospolitę, a to wśród wrzawy i zgiełku, bez boju, bez wstrząśnień*, było jedynie *braterstwo*. To *braterstwo głęboko w umysł i uczucia narodowe wrażone* — czytamy — *kierowało duchem obywatelskim, urokiem swym powodowało wyrozumieniem i zgodnym przyzwoleniem*, doprowadzając ostatecznie do stworzenia sejmu jako reprezentacji narodowej[168].

Zanegowanie swobody indywiduum w zakresie poszukiwań dróg samorealizacji, życiowych celów, leży w istocie takich wizji degeneracji dziejów, jak koncepcja Lelewela. W inicjalnym kształcie rzeczywistości zawarta jest cała prawda i pełnia człowieczeństwa — *z wiekiem tylko się ludzie i rzeczy psują* — pisał[169]. To *zepsucie* może się rodzić jedynie z działania jednostek, które w swym egoistycznym zadufaniu opuszczają aksjologiczne ramy wspólnoty. Za tezą o powszechności dwudzielnej struktury społeczeństw i fundamentalnym charakterze podziału na lud i elity stoi niechybnie myśl, że jednostki, które odrzucały zasadę *braterstwa*, łączyły się w grupy oderwane od *etyczności*, a zatem od objawionej prawdy w niej utrwalonej. W tym świetle przypadek społeczności słowiańskiej i jej kontynuacji, jaką była Rzeczypospolita, gdzie został przechowany objawiony wzorzec stosunków międzyludzkich, jawi się jako efekt niezłomnej, uwieńczonej sukcesem obrony norm etycznych, którą wierna im większość prowadziła przez wieki przeciw zamachom wykorzenionej mniejszości. Był to przypadek wyjątkowy, gdyż gdzie indziej pierwotne wartości oraz grupy ich broniące uległy zepsutej mniejszości i zostały zepchnięte w historyczny niebyt. Człowiek jako jednostka

---

166 B. Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Warszawa 1964, s. 627, 631.

167 Z. Stawrowski, *Moralność a demokracja*, s. 168.

168 J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 150–151.

169 Tenże, *Czego dopuszcza się Przegląd Poznański* w: *Polska, dzieje...*, t. XIX, Poznań 1865, s. 248; por. pierwsze zdanie *Emila* Rousseau: *Wszystko wychodząc z rąk Stwórcy jest dobre, wszystko wyrodnieje w rękach człowieka* (*Emil, czyli o wychowaniu*, przekład W. Husarski, wstęp i komentarz J. Legowicz, Wrocław 1955, s. 7).

łatwo bowiem błądzi, zaś kuratela wspólnoty — depozytariusza wartości, jest warunkiem utrzymania jej w sferze aksjologicznie pozytywnej. Takiej kurateli nie można zatem uważać za czynnik naruszający rzeczywiste dobro jednostki, jej godność; nie zagraża również rzeczywistej wolności indywiduum, jeśli uznać, że ta nie może być przyzwoleniem na zło.

Przejawem trwałego obstawania przy normie *braterstwa* w dawnej Polsce był brak wszelkich różnic prawnych wewnątrz stanu szlacheckiego oraz brak jego zgody na używanie tytułów książęcych, hrabiowskich itp. jako prawnego czy choćby symbolicznego wyrazu specjalnego statusu nielicznych, ich wyższości nad ogółem. Pojedyncze próby wyłamania się spod tej normy spotykały się z kategorycznym oporem: *przystrajali się takowymi tytułami niektórzy w obcych krajach, plamiąc obywatelstwo własne, ale nie śmieli w owe czasy wysuwać się z nimi w rzeczpospolitej: niebezpieczno by dla nich było z braterstwem sprzecznemi się okazać*[170]. Co zagrażało potencjalnym kontestatorom zasad egalitaryzmu, nie zostało sprecyzowane, ale wolno sądzić, że były to konsekwencje poważne, skoro chętni woleli swych intencji nie ujawniać. Nie będzie chyba przesady w ocenie, że ideał stosunków społecznych, na którym oparta została cytowana enuncjacja, wyrażałoby raczej hasło *braterstwo albo śmierć* niż nakaz miłości bliźniego. Takie rozumienie *braterstwa*, które dopuszcza brak poszanowania autonomii tych, którzy mają być jego przedmiotem, nie da się w żaden sposób pogodzić z zasadą wolności indywidualnej, z akceptacją autokreacji jednostek. Przypisanie uczonemu przekonania, że ci, którzy odstępują od *gminowładczych* wartości, mogą i powinni być zmuszeni przez wspólnotę do życia według nich i że nie stanowi to naruszenia wolności, nie wydaje się więc przesadą.

W refleksjach Lelewela widać niechęć do wszystkiego, co przekracza miarę pospolitości, a to pozwala na jednoznaczną kwalifikację jego przekonań w aspekcie wyróżnionych przez Tocqueville'a typów pojmowania równości. Egalitarny ideał polskiej szlachty, który stanowił przedmiot apologii dziejopisa, nie był bez wątpienia *mężną i prawą namiętnością równości, która daje wszystkim ludziom pragnienie siły i poszanowania* i która *ma to do siebie, że małych podnosi ku wielkim*. Było to ewidentnie owo *skażone zamiłowanie do równości, które sprawia, że słabi starają się ściągnąć silnych do swego poziomu*[171]. Uczony nie dostrzegał, jak bardzo w praktyce życia społecznego w Polsce XVII i XVIII wieku rozkrzewiły się postawy zawiści nie tylko wobec uprzywilejowanych, ale także wobec zdolniejszych, mądrzejszych czy bardziej zapobiegliwych i aktywnych, choć był zdecydowanie krytyczny wobec stanu rzeczy w tej epoce *zawichrzenia gminowładztwa*. Kwestia tego *ducha niwelacji szlacheckiej* miała się zaś stać niebawem ważnym elementem krytycznej oceny dziejów Polski, której dokonał Józef Szujski.

[170] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 147–148.

[171] A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, przeł. B. Janicka i M. Król, Kraków 1996, t. I, s. 55–56.

Konserwatywny historyk pisał o swoistym kolektywizmie myślenia, o stadnym charakterze opinii, co wszakże nie chroniło przed anarchicznością postaw. Przeciwnie, łącząc się z taką formą egalitaryzmu, który nie uznaje autorytetu i hierarchii w żadnej dziedzinie, generowało *ideę wszechwładztwa własnego*, niedopuszczającą uznania wszelkiej zwierzchności. Szujski łączył z *duchem niwelacji* katastrofalne skutki: obniżenie rangi i siły władzy państwowej, usunięcie starej, dziedziczącej wiedzę i umiejętności polityczne arystokracji, którą zastąpiły pozbawione takiej tradycji, wyrosłe na demagogii *rodziny panków*, zachwianie powagi kościoła w okresie reformacji, zniszczenie przemysłu i handlu. *Duch* ten przybierał formę *zawiści społecznej*, odpowiedzialnej za proceder ściągania w dół wszystkiego, co wyrastało ponad przeciętność, prowadząc zwłaszcza do *niwelacji rozumu*. Wynaturzony egalitaryzm znalazł odbicie *w wyparciu się wszelkiego dążenia do prawdy, w sponiewieraniu samodzielnej myśli, której nie pozwala wyjść na jaw możnowładczy i szlachecki despotyzm, nie znoszący nic prócz czczych pochwał i komunału*[172]. Szujski uważał ponadto, że romantyczni apologeci *szlacheckiego gminowładztwa* przyczyniali się do szkodliwej rewitalizacji *ducha niwelacji* w postawie współczesnych Polaków. Nie tylko ignorowali oni takie konsekwencje egalitarnej ideologii, ale też zbyt łatwo przechodzili do porządku nad faktem, że w społecznych realiach Rzeczypospolitej równość była z reguły czczym pozorem, mydleniem oczu szaraczkom, często bez skrupułów wykorzystywanym w sposób poniżający ich ludzką godność[173].

Trzeba zauważyć, iż piętnując *przystrajanie się tytułami* jako *z braterstwem sprzeczne*, Lelewel mówił właściwie o radykalnym sprzeciwie szlacheckiej opinii wobec tendencji do łamania zasady *równości* wewnątrz stanu. Zakres znaczeniowy określenia *braterstwo* jest w jego tekstach płynny, ale bodaj najczęściej występuje ono bądź jako swoiste dopełnienie, bądź jako synonim *równości*. Widać to najlepiej właśnie w związku ze sprawą sprzeciwu ogółu wobec prób wywyższania się przez część arystokracji, przyjmującej owe tytuły, do czego wiele razy wracał. Niekiedy podkreślał sprzeczność tego procederu z zasadą *braterstwa*, innym razem — z zasadą *równości*, zdarza się wreszcie wskazywanie jednym tchem kolizji z obydwoma; w dawnej Rzeczypospolitej — pisał — *braterstwo i równość wzbroniły wszelkich dynastii i tytułów*[174]. Zrównanie *równości* i *braterstwa* rysuje

[172] J. Szujski, *Dzieła*, seria II, t. 9, Kraków 1889, s. 378; tamże, seria II, t. 6, Kraków 1886, s. 81; tamże, seria III, t. 1, Kraków 1885, s. 183; tamże, seria I, t. 7, Kraków 1889, s. 302. Por. H.M. Słoczyński, *Józef Szujski, czyli o politycznej rozwadze, wyborze tradycji i „duchu niwelacji"*, „Znak", nr 2 (549) z 2001 r., s. 81–82.

[173] Tę pozorność egalitaryzmu parodiował Franciszek S. Jezierski, którego bohater, Jarosz Kutasiński, mówił o swym ojcu, że choć niby szlachcic, z niedostatku bywał *młynarzem, szewcem, krawcem, bednarzem*, z potrzeby chłopem, zaś *ile polował na wilki dla sędziego zabawy, wyręczał powinność ogara* (cyt. za: A. Walicki, *Idea narodu*..., s. 99).

[174] J. Lelewel, *Prawność czyli prawnota narodu polskiego*, w: *Polska, dzieje*..., t. XX, s. 577. Podobnie w innym miejscu pisał, że polska szlachta *w kole obywatelskim podniosła równość. Bractwa chorągiewne ustąpiły miejsca braterstwu ziemskiemu stanu rycerskiego* (tenże, *Historia, Obraz dziejów polskich*, s. 342).

się tu wyraźnie, co wskazuje na potrzebę rozważenia kwestii, czy dziejopis zwykł werbalizować tę samą w gruncie rzeczy *zasadę*, używając synonimów, czy też łączył z tymi terminami odrębne zakresy znaczeniowe. Ścisłe powiązanie *braterstwa* z *równością* widać też w odświętnym, a zarazem — jak zwykle było w jego mowach z okazji kolejnych rocznic nocy listopadowej — zawierającym elementy programowe wystąpieniu. Przywoławszy *zapomniane braterstwa narodowego hasło*, uczony odkrywał *Polski pierwiastkowe wezwanie* i potępiał każdego, *kto jedność jej rozrywa na stany, sekty, stronnictwa*, by zadeklarować konieczność oparcia *przyszłego narodowego bytu na cywilnej i politycznej równości, a zatem na ludzie*[175].

W konstrukcji ideologicznej historyka zasadzie *braterstwa* zagraża wszystko to, co mogłoby naruszyć duchową jedność zbiorowości. Oto czytamy, że *duch braterstwa* szlachty zmagał się *z zawziętościami religijnymi, sektarskimi i nietolerancją*, zaś gdzie indziej o *dyzunii* i konfliktach wyznaniowych, za sprawą których *jątrzyły się nawzajem braterskie serca*[176]. Krytyka *nietolerancji* nie oznacza tu bynajmniej aprobaty funkcjonowania wielości idei w obrębie zbiorowości; przeciwnie: dziejopis werbalizował w ten sposób ideał braku różnic wyznaniowych, które gotów był dopuścić jedynie wtedy, gdy mają znaczenie na tyle podrzędne czy wymiar osobisty, że ich istnienie nie ujawnia się w przestrzeni publicznej. Jeśli jest inaczej, zagraża powstanie kolizji lojalności — sytuacja, kiedy na jednostce ciążą zobowiązania konkurencyjne, potencjalnie sprzeczne wobec tych, których podmiotem jest wspólnota jako całość oraz jej istotne, to znaczy etyczno-polityczne cele. Spory wokół kwestii zupełnie nieważnej, jaką dlań była forma sprawowania kultu, musiały podważać jedność, warunkującą prawidłowość procesu emanacji kolektywnej woli złożonego z miliona głów suwerena. Cytowaną już ocenę, że *Chrystus nie tworzył żadnej nowej religii,* [ale] *głosił dla wszystkich braterstwo*, Lelewel komentował ironicznie: *a po tylu wiekach żrą się między sobą uczniowie Jego*[177]. To oczywiste, że kontrowersje religijne, dochodzące nieraz aż do przelewu krwi, przeczą ewangelicznemu *braterstwu*, ale ich lekceważenie przez Lelewela wynikało z niezrozumienia autentyczności angażowania się ludzi w spory dogmatyczne. Traktował je ewidentnie jako rezultat jakiegoś niezrozumiałego zaślepienia, które mogło istotnie wpływać na życie społeczne, i to nie tylko przez generowanie konfliktów, ale także oddziałując na postawy i cele życiowe. Wyrażał przeświadczenie o związku protestantyzmu z „duchem" kapitalizmu, gdy pisał, że *nauka luterańska jednak głoszona w języku niemieckim opanowała wielkie miasta pruskie i rozgrzała kupieckie Gdańszczan żądliwości*[178].

---

[175] Tenże, *Polska, dzieje...*, t. XX, s. 469–470.

[176] Tenże, *Panowanie króla polskiego Stanisława Augusta Poniatowskiego, Dzieła*, t. VIII, *Historia Polski nowożytnej*, Warszawa 1961, s. 441; tenże, *Dzieje Polski potocznym sposobem opowiedziane*, s. 153.

[177] Tenże, *Listy emigracyjne*, t. IV, Kraków 1954, s. 159.

[178] Tenże, *Uwagi nad dziejami...*, s. 203.

Przedstawienie *braterstwa* jako antonimu *zawziętości religijnych* pojawiło się w kontekście próby syntetycznego zobrazowania *utrapienia*, jakiego doznawały instytucje *demokrackiej Rzeczpospolitej* w XVII i XVIII wieku. *Wszechwładztwo ludu szlacheckiego* — pisał uczony — *musiało walczyć z wymaganiami monarchicznymi, jego zasada równości z wyłącznościami wynoszącej się nad równość arystokracji, jego duch braterstwa z zawziętościami religijnymi, sektarskimi i nietolerancją, jego niepodległość z wpływem i przewagą cudzoziemską*[179]. Zwraca tutaj uwagę wyraźne oddzielenie zasad *braterstwa* oraz *równości*, które z reguły traktował zamiennie, ale ważne jest zwłaszcza to, że wśród filarów ustroju *gminowładczego* brakuje wolności. Nie wydaje się to przypadkowe, a szczególnie w kontekście potępienia *zawziętości religijnych*, brak ten wolno uważać za wyraz dezaprobaty dla różnorodności idei i mniemań, dla zasady ich swobodnego wyboru, czyli dla wolności *wewnętrznej* w sensie już przedstawionym. Eksponowane w tej ocenie *zasada równości* i *duch braterstwa* współtworzą ideał narodu jako duchowego monolitu, a jeśli uwzględni się jeszcze ideę *wszechwładztwa*, zgodnie z którą król był jedynie pierwszym urzędnikiem, to można śmiało mówić o *ekskluzywnie homogenicznym* charakterze idealizowanej przez dziejopisa demokracji szlacheckiej.

Wspólnota niezróżnicowanych, niejako odciśniętych z jednej matrycy jednostek, tworząca uformowany pierwotnie i statyczny monolit duchowy, była — brzmi to niemal jak tautologia — warunkiem bezkolizyjnego życia ludzi w zgodzie z objawionym absolutem. W społeczności Polski przedchrześcijańskiej, rozczłonkowanej już na dwa *działy*, według Lelewela *kmiecie* (okresowo) *górowali stojąc niezmiennie na stanowisku swoim, zachowując znamię swego stanu, mierność, równość, zależność; przewodzili, rozkazywali, ich wola się działa dziwną obywatelskiego działania kombinacją*[180]. *Zależność* nie określa tu wcale — jak można by mylnie odczytać — *zależności kmieci* od innej grupy (*lechitów*), co nastąpiło dopiero później: tu przecież oni *górowali*. Ta *zależność*, będąca *znamieniem* **ich** *stanu*, to bez wątpienia *zależność* każdego z osobna od całej wspólnoty, pełne zanurzenie w jej tradycji, nieobecność indywidualnych upodobań, opinii, dążeń (inaczej było z *lechitami*, którzy od takiej postawy odstąpili). Taka *zależność* w sumie z *miernością* służy więc tutaj nazwaniu braku skłonności do wszelkiej aktywności twórczej (por. cytowane wcześniej uwagi o *bierności*), co gwarantowało wierność pierwotnie objawionym wartościom. Tak więc spójny kompleks cech czynił *stan kmiecy* odpornym na wszelkie istotne zmiany, dawał rękojmię ignorowania postępu, pozornych zdobyczy cywilizacji, a w istocie chronił przed wkroczeniem na drogę oddalającą od pierwotnej prawdy, bowiem — przypomnijmy — *z wiekiem tylko się ludzie i rzeczy psują*.

Lelewel uchylił się od zajęcia *explicite* stanowiska w kwestii genezy owego rozczłonkowania społeczeństwa na dwie warstwy. *Nie zamierzam sięgać począt-*

[179] Tenże, *Panowanie króla polskiego...*, s. 441.
[180] Tenże, *Bolesława szczodrego...*, s. 306.

ku tego ani dochodzić, ani domniemywać się, jakim sposobem to zrozmaicenie nastało — pisał — *bo to znika w ciemnej i zbyt odległej przeszłości na całym polu Sławiańszczyzny, dość mi oczywiście widzieć, że taki dwu stanów byt miał nie dopiero miejsce przed wprowadzeniem do Polski chrześcijaństwa*[181]. Uzasadniał zatem rezygnację z opinii jako decyzję programową, jako ostrożność badacza niewykraczającego poza empirię, co jednak trudno wziąć za dobrą monetę, bo przecież gdzie indziej nie postępował rygorystycznie według tej deklaracji. Spekulacji w tej kwestii wcale bowiem nie unikał, a jeśli rzeczywiście nie *sięgał początku*, to podział ów sytuował w czasach znacznie wcześniejszych niż te, dla których mógł znaleźć jego uzasadnienie w źródłach. Dobrze to ilustrują jego konkurencyjne wersje pochodzenia rzekomych przodków, szlachty, *lechitów*, co w dalszym ciągu książki zostanie bliżej pokazane[182].

Koncepcja dwudzielności społeczeństw, teza, że mniejszość stanowi cząstkę odszczepioną od ideowo-etycznego pnia, dopełniała aksjomat o pierwotnym objawieniu, tłumacząc późniejszy stan rzeczy, wszędzie daleki od prawd w nim zawartej. Jedyny sposób zapewnienia jej permanentnej obecności w dziejach stanowi *gminowładztwo* jako środek manifestacji woli tych, którzy ją kultywują. Lelewel nie wątpił, iż świadomość uwarunkowania efektywnej transmisji odwiecznych wartości przez podmiotowość polityczną ludu wyraża się w języku, jak wszelkie istotne prawdy. Łącząc anachronicznie termin *kmieć* z rozwarstwieniem ludów słowiańskich w okresie przed przyjęciem chrześcijaństwa, tak objaśniał jego etymologię: *wysoki dostojnik kmieć miał tę nazwę gdyż był powołany ku umietiu: przedumiotem* [sic] *jego było swego umu udzielać, on był k'umietiu, k'mieć, kmiecic, dla objawiania myśli, pojęcia, dawania rady.* [...] *Podobnie miększym wymawianiem gmin znaczy ciało umne, ku umu, ku umieniu, k'min, g'min...*[183]. W świetle ideału *mierności* i *zależności* jest ewidentne, że *umu udzielać* bynajmniej nie oznacza tu inwencji twórczej, lecz zdolność wykorzystania dóbr ze skarbca odwiecznego dziedzictwa.

W świetle przytaczanych tu twierdzeń wyjaśnia się pochwała dziejowej bierności (w sensie rezygnacji z szukania jakichkolwiek nowych rozwiązań) — oznacza to warunek zachowania przez lud statusu cząstki ludzkości, wyłączonej z procesu globalnego zepsucia. Żyjąc niejako odwrócony tyłem do kierunku czasu, pielęgnując skarb prawdy objawionej i z niego czerpiąc, lud stanowi — jak cyto-

---

[181] Tenże, *Stracone obywatelstwo stanu kmiecego*, w: *Polska wieków średnich*, t. IV, Poznań 1851, s. 6.

[182] Niektórzy autorzy, jak np. Jan Adamus (przywołujący nadto w sukurs Piekosińskiego) aprobowali deklaracje Lelewela o rezygnacji z *dochodzenia początku* podziału na dwie warstwy (*Polska teoria rodowa*, Łódź 1958, s. 127). Przy dosłownym traktowaniu terminu *początku* jest to słuszne, trzeba jednak mieć świadomość, że podział ów dziejopis stwierdzał już przed Chrystusem, w *dackiej* fazie dziejów słowiańskich.

[183] J. Lelewel, *Bolesława szczodrego...*, w: *Polska wieków średnich*, t. II, Poznań 1847, s. 307–308.

wałem — *niezaprzeczoną powagę*, jest *głosem Boga*. Absolutyzowanie jego roli jest u Lelewela *implicite* obecne ciągle, choć rzadko przyjmuje kształt dobitnych sformułowań, jak w napomnieniu: *za co bluźnisz przeciw ludowi, niezgrabnie niemowlęctwo i zepsucie widzisz?*, rzuconym prorockim tonem publicyście „Przeglądu Poznańskiego"[184]. José Ortega y Gasset podkreślał prawie sto lat później, że *starą* XIX-wieczną demokrację, którą nazywał *liberalną*, charakteryzowało to, iż *masy zakładały mniej lub bardziej chętnie, że mniejszość dzierżąca władzę polityczną, mimo wszystkich swych wad i słabości, zna się jednak nieco lepiej na sprawach publicznych*, podczas gdy w jego czasach masy są już bez reszty przekonane o prawie do narzucania własnych racji[185]. Jeśli zgodzić się z tą oceną, to trzeba także uznać, że polski dziejopis należał do tych, którzy na rzecz takiej zmiany myślenia pracowali ze szczególną determinacją. Utrzymując za Lammenais'em, że głos ludu jest głosem Boga i ustanawiając kategorię *bluźnierstwa przeciw ludowi*, pokazał zarazem, że fundamentalna dla teorii demokracji teza o nieomylności ludu[186] miała dla niego jawnie sakralny charakter, stanowiła rodzaj religijnego dogmatu.

Wiązało się to zapewne także z przekonaniem o absolutnej bezinteresowności działań ludu, który jakoby zabiegał o równość i polityczną podmiotowość nie dla korzyści, w szczególności nie dla korzyści materialnych. We *wzburzeniu*, które nastąpiło po wygnaniu Mieszka II *nie szło o pańszczyznę, o ciężary jakie na lud poddany nakładane: ale o prawo obywatelskie*, o równość dostępu do *rady* i *urzędów*[187]. Owa *równość* jest człowiekowi potrzebna do życia jak woda i powietrze, stanowiąc zarazem wartość samoistną i nieredukowalną. Odstąpienie od niej — czy to w znaczeniu podległości, konieczności słuchania czyichś rozkazów, czy w sensie utraty równego udziału w kolektywnym wszechwładztwie — zda się wedle uczonego istotnie pomniejszać człowieczeństwo jednostki. Po wielokroć powtarzane oceny o ideach *braterstwa* i *równości* jako zasadniczych przesłankach działań ludu i uparte eliminowanie ewentualności uznania jego motywacji za pozbawione ideowości, egoistyczne, dyktowane względami materialnymi, pozwala sądzić, że uczony swego ludu nie traktował w kategoriach potencjalności, ale uważał, iż ta charakterystyka odpowiada realiom. Zwraca uwagę różnica w stosunku do Rousseau, który widział trudność projektu wyzwolenia ludu z powodu *wad i podłości poddanych* oraz podkreślał, iż rzeczą *niezbędną a wymagającą czasu* jest uczynić ich *godnymi wolności i zdolnymi do jej zniesienia*[188]. Lelewel zlekceważył więc w tym punkcie nauki swego mistrza, bo raczej trudno przy-

[184] J. Lelewel, *Czego dopuszcza się Przegląd Poznański*, w: *Polska, dzieje...*, t. XIX, Poznań 1865, s. 248.

[185] J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, przeł. P. Niklewicz, Warszawa 2002, s. 15.

[186] Sartori pisał, że nie zasada większości jest dla demokracji podstawową, ale jest nią maksyma *lud ma zawsze rację*, z której tamta się wywodzi (G. Sartori, *Teoria demokracji*, s. 330).

[187] J. Lelewel, *Bolesława szczodrego...*, s. 267–268.

[188] J.J. Rousseau, *Uwagi nad rządem Polski*, przeł. i oprac. M. Starzewski, Kraków 1924, s. 25-26.

puszczać, by uznał, że ta diagnoza była trafna jedynie w odniesieniu do momentu, w którym powstała.

* * *

Jeśli — przyjmując kryterium Meineckego — *historyzm* traktować jako swoistą syntezę dwóch zasadniczych idei — indywidualności i rozwoju, to wydobyte tu elementy przekonań Lelewela z późnego okresu twórczości wyraźnie nie mieszczą się w ramach tego sposobu postrzegania rzeczywistości. Skoro podstawową perspektywą jego oglądu świata historycznego stała się teza o pierwotnym objawieniu, w którym są zawarte wszelkie wartości, to nie było tam miejsca na uobecnienie się w dziejach istotnie zróżnicowanych *zbiorowych indywidualności*, równorzędnych przynajmniej o tyle, że każda z nich wnosi do skarbca ludzkości wartości nieznane gdzie indziej[189]. Idea, że ludzkość otrzymała w depozyt niewzruszone prawdy etyczne i polityczne u progu swego istnienia, pozbawia oparcia pogląd, iż historia każdej społeczności stanowi względnie swobodne poszukiwanie rozwiązań. Nie ma tam także miejsca na rozwój — może być trwanie przy tych wzorach bądź odstępstwo i zatarcie treści otrzymanych norm, a także zwrot ku prawdzie tych, którzy ją porzucili pod wpływem tych, którzy ją przechowali; i to właśnie miało stanowić nadzieję dla świata.

W świetle tych rozważań awans idei *pierwotnego objawienia* do rangi ośrodkowej tezy koncepcji dziejów Lelewela rysuje się na tle całokształtu jego ideologii jako swoista logiczna konieczność. Nie przesądza to jednak samo przez się o zakresie jej rzeczywistego wpływu na interpretacje konkretnych problemów dziejów Polski, dokonane w powstających w znacznym przedziale czasu pracach. Trzeba podkreślić, że wyraźne enuncjacje w duchu wiecznej trwałości idei inicjalnych pojawiły się w jego dziełach stosunkowo późno. Jeśli zestawić to z faktem, iż wyraźne oznaki odchodzenia od koncepcji oświecenia oraz recepcji pewnych założeń historyzmu pochodzą już z okresu uniwersyteckiego, to — jak już pisałem — rysuje się obraz długotrwałej fazy przejściowej w jego poglądach. Jakkolwiek trudno będzie określić bliżej jej granice, to bez wątpienia mieści ona okres, kiedy uczony napisał swe znaczące prace. Z pewnością trzeba włączyć do niej nie tylko ostatnie lata przed powstaniem, kiedy powstały popularne *Dzieje Polski potocznym sposobem opowiedziane*, ale także pierwsze lata na emigracji, wraz z napisanymi w połowie lat trzydziestych *Uwagami nad dziejami Polski*. Zestawienie tych spostrzeżeń z dominującą w literaturze tendencją do odczytywania dokonań uczonego w odniesieniu do romantycznego historyzmu proweniencji herderowskiej, nakazuje postawienie pytania, na ile jego poglądy w owej fazie pośredniej opierały się faktycznie na tej, tak znaczącej dla ówczesnej myśli historycznej w Europie, koncepcji.

[189] Herder był przekonany, że każdy, nawet najmniej kulturalnie rozwinięty lud, wnosi jakiś wkład do realizacji ideałów człowieczeństwa (E. Bernheim, *Lehrbuch der Historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, Leipzig 1908, s. 693–694).

Na pierwszym miejscu wśród *najbardziej charakterystycznych przedstawicieli* romantycznej koncepcji historii w Polsce wymieniał Lelewela Andrzej Walicki, uczony światowej renomy, wybitny znawca myśli filozoficznej i społecznej XIX wieku. Autor przedstawił przy tym formułę świetnie syntetyzującą odmienność oświeceniowej i romantycznej koncepcji dziejów powszechnych. *Ideałem racjonalistycznego uniwersalizmu oświeceniowego był uniformizm* — pisał — *niwelacja różnic na rzecz jednej, powszechnie obowiązującej normy oświeconego rozumu; ideałem uniwersalizmu romantycznego (nawiązującego w tej kwestii do myśli Herdera) była różnorodność, wszechstronność i pełnia, uświęcenie pluralizmu kultur narodowych jako niepowtarzalnych i niezastąpionych indywidualizacji człowieczeństwa.* Koncepcja romantyczna — czytamy dalej — *uświęcała indywidualności narodowe, pojmowała ogólnoludzką historię jako wspaniały akord, w którym każdy naród jest oddzielnym dźwiękiem, a jednocześnie wyposażyła narody w specjalne (zgodne z ich indywidualnością) misje historyczne i w ten sposób wprzęgała je w służbę tak czy inaczej rozumianym celom ogólnoludzkim*[190]. Kwalifikacja autora *Uwag nad dziejami Polski* do myślicieli nawiązujących do idei Herdera stanowi odbicie ocen licznych historyków historiografii, ale jej zasadność nie jest bynajmniej oczywista. Wydaje się — co było już wcześniej wskazane — iż decydować powinna tu odpowiedź na pytanie, czy eksponowaniu wartości dziejów słowiańsko-polskich przez Lelewela towarzyszyła analogiczna kwalifikacja dziejów innych społeczności, czy skłonny był on uważać, że również wnosiły niczym niedający się zastąpić wkład do wspólnego dorobku ludzkości.

Czy zatem jego dzieła pozwalają stwierdzić, że przypisywał innym narodom wartości różne od tych, które odsłaniał w dziedzictwie Polski, a zarazem godne uznania? Czy uważał, że pełniły one jakieś istotne misje w obrębie ludzkości, albo inaczej — czy jego ujęcie *uświęcało indywidualności* ogółu narodów, czy też tylko jednego, własnego? Trzeba najpierw wprowadzić istotne zastrzeżenie: wobec aktów takiego *uświęcania indywidualności*, równoznacznego z *uświęcaniem różnorodności*, należy zasadniczo być sceptycznym. Za ogólnikowymi hasłami o porównywalnym i niedającym się niczym zastąpić wkładzie różnych społecz-

[190] A. Walicki, *Polska myśl filozoficzna epoki międzypowstaniowej*, w: *700 lat myśli polskiej*, t. 5, *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831–1864*, wybór, wstęp i przypisy A. Walicki, Warszawa 1977, s. 76–77. W Polsce jednym z pierwszych propagatorów takiej koncepcji był Józef K. Szaniawski (zob. tegoż, *O naturze i przeznaczeniu urzędowań w społeczności*, w: *Polska myśl filozoficzna, Oświecenie — Romantyzm*, wyd. H. Hinz, A. Sikora, Warszawa 1964, s. 258). Stanowisko Walickiego wyróżniające tak pojęty *uniwersalizm romantyczny* nie jest zasadniczo sprzeczne wobec tradycji przeciwstawiania *uniwersalizmu* oświecenia *romantycznemu indywidualizmowi*, reprezentowanej przez wielu wybitnych autorów. Prócz cytowanego dzieła Meineckego należy tu wskazać Berlina, który uważał *ruch romantyczny* za *żarliwy protest przeciwko wszelkiego rodzaju uniwersalności* (*Korzenie romantyzmu*, s. 30). Gdzie indziej pisał jednak o *podstawowej* idei romantycznej, która niepowtarzalne indywidualności i ich specyficzne cele traktuje jako *część jednego, uniwersalnego planu* (I. Berlin, *Narodziny rosyjskiej inteligencji*, w: *Myśliciele rosyjscy*, przełożył S. Kowalski, posłowie A. Walicki, Warszawa 2003, s. 126).

ności w dzieje ludzkości stało wtedy często skrywane czy podświadome przekonanie, dyktowane egoizmem narodowym, iż przeszłego lub przyszłego wkładu własnej grupy w dzieje nie da się porównać z żadnym innym. Herder, dla którego wszystko, co istnieje — kultura każdej społeczności, każda epoka — było godne aprobaty i podziwu, według Isaiaha Berlina należy do wyjątków; *jest jednym z tych niezbyt licznych myślicieli świata, którzy naprawdę ubóstwiają rzeczy za to, czym one są i nie potępiają ich za to, że nie są czymś innym.* [...] *Jeśli istnieje coś, co się Herderowi nie podoba, to jest eliminacja jednej kultury przez drugą*[191]. Tam, gdzie historia podaje przykłady eliminacji czy choćby wzajemnego ograniczania się kultur, spadkobiercom jednej z nich trudno z reguły znaleźć uznanie dla tej drugiej. A że niemal każde sąsiedztwo dostarcza niedających się przeoczyć przykładów takich sytuacji, to, choć slogan o pełnieniu misji dziejowej przez każdy naród rozbrzmiewał wszędzie, odwoływano się z reguły do szczególnych wartości i posłannictwa własnej wspólnoty, zaś pomijano bądź traktowano z dystansem wartości i posłannictwo, do których aspirowały inne[192]. Łatwiej było zgodzić się na to, że inne narody pełniły wiodącą rolę w przeszłości, gdy do własnego należy przyszłość — tu świetnym przykładem jest Zygmunt Krasiński z jego trialistycznym podziałem dziejów na epokę romańską, germańską i słowiańską[193].

Trzeba tu zwrócić uwagą na nagminną w literaturze traktującej o poglądach historycznych Lelewela konfuzję. Polega ona na notorycznym utożsamianiu koncepcji historyka, która odróżnia *gminowładczy* wzorzec społeczny od stanowiącego jego zaprzeczenie zachodniego modelu *feudalnego* z poglądem uznającym *zbiorową indywidualność* wspólnot narodowych. Dobrym przykładem są tu uwagi znanego badacza historiografii, A.F. Grabskiego, zawarte w rozprawie zakrojonej na całościową prezentację poglądów Lelewela na dzieje Polski. Autor nie próbował zweryfikować przedstawionej przez uczonego pod koniec życia opinii, wedle której już w młodości, w *Historii polskiej do końca panowania Stefana Batorego*, miał on *wydobyć własny narodowy żywioł, odróżniając go od cudzoziemskiego*. Co więcej, Grabski uznał, że uczony odwołał się tam *do charakterystycznego dla romantycznego historyzmu rozumienia dziejów narodów jako indywidualnych, szczególnych procesów*[194]. Pokazałem wcześniej, iż dopiero w jego dziełach o kilka lat późniejszych da się dostrzec pewne blade symptomy tych idei. Ale autor nie oparł się na jakichś zignorowanych przeze mnie danych; okazuje

191 I. Berlin, *Korzenie romantyzmu*, s. 104.

192 Jeśli już twierdzenia w rodzaju *każdy naród miał swe zesłannictwo dziejowe* próbowano konkretyzować, to nieraz wychodziło *curiosum* w stylu: *Włochy rozwinęły pierwiastek romański, Niemcy germański, Francja romano-germański, etc.* (J. Majorkiewicz, *Pomysły do dziejów piśmiennictwa krajowego czyli Zarys obrazu historycznego literatury polskiej od najdawniejszych aż do naszych czasów*, w tegoż: *Historia, literatura i krytyka*, Warszawa 1847, s. 22).

193 Z. Krasiński, *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów*, w: *Pisma*, t. VII, Kraków–Warszawa 1912, (por. zwłaszcza s. 107–113).

194 A.F. Grabski, *Joachima Lelewela koncepcja...*, s. 148–149.

się, że jedyną przesłanką tej opinii jest — prócz wspomnianej późnej samooceny bohatera — jego wypowiedź postulująca odrzucenie modelowania dziejów Polski wedle jednego europejskiego wzoru oraz szukanie *różnic i odmienności, jakie z inszej królestw wschodnich europejskich od królestw zachodnich natury wynikają i inszy ich bytu charakter stanowią*[195]. Jest oczywiste, że traktowania dziejów w kategoriach indywidualności narodowych nie można utożsamiać z założeniami i z praktyką interpretacyjną, z których bynajmniej nie wynikało istnienie godnych uwagi odrębności między Niemcami, Francją a Włochami po jednej, czy też między Polską, Czechami a Rosją po drugiej stronie[196].

W podobnym duchu utrzymana jest inna, często przywoływana wypowiedź dziejopisa, który mocno przekonany o potrzebie przeciwstawienia się *ciemnym i uprzedzonym wyobrażeniom* cudzoziemców o dziejach Polski, stwierdził swoistą indolencję rodaków na polu *wyjaśnienia prawdy. Rezonujemy z francuska* — pisał — *niepomni, że u nas trocha inaczej było w Koronie, trocha inaczej w Litwie, trocha inaczej na Rusi; a wszędzie było zupełnie inaczej niż we Francji*[197]. (Francja nie została tu bynajmniej wyróżniona ze względu na odrębność jej wzorca rozwoju dziejowego, ale w aspekcie rzekomego bezkrytycznego naśladowania przez Polaków modelu tamtejszej historiografii, nieadekwatnego dla ich ojczyzny.) W tekstach z lat dwudziestych, ale także w pisanych już na emigracji, uczony eksponował różnice między dwoma częściami Europy, a odrębności między narodami należącymi do jednego z nich nie uważał za istotne. Za ich podstawę uznał odmienne stosunki społeczne i polityczne, które pozwalały wyróżniać *system feudalny* i *allodialny* i ukazać je w dobitnej perspektywie aksjologicznej jako porządki oparte odpowiednio na *wolności* i *niewoli*[198]. Wspólne z szeregiem innych krajów podstawy ustrojowe nie pozwalały mu konstatować odrębności Polski; nie pisał więc o *wartościach, zasadach* czy *duchu* polskim, które miałyby być odmienne od *wartości, zasad* czy *ducha* niemieckiego, francuskiego, angielskiego bądź jeszcze innego. Płaszczyzną odniesienia dziejów ojczystych była jedna, mimo lokalnych różnic zasadniczo tożsama całość — *system zachodni*. I tak, zwalczał *mniemanie, usiłujące Polskę za twór feudalny poczytywać a grubym błędem wiązać ją z systemem zachodnim z czego wywiązują się inne urojenia chmurzące*

---

[195] Tamże, s. 149; opinia Lelewela za: *Rozbiór prac historycznych Naruszewicza i Czackiego*, s. 660.

[196] Podobne utożsamienie przeciwstawienia rozwoju dziejowego Europy wschodniej i zachodniej przez Lelewela z *perspektywą indywidualizującą* w: M.H. Serejski, *Joachim Lelewel...*, s. 76. Natomiast znacznie ostrożniej wypowiadał się w tej kwestii Wierzbicki, który uznał, że wyróżnienie tych dwóch typów rozwoju *nosiło w sobie zarówno pierwiastki indywidualizacji, jak i pewnej, choć względnej, uniformizacji dziejów* (*Wschód – Zachód w koncepcjach dziejów Polski*, Warszawa 1984, s. 128).

[197] J. Lelewel, *Uprzednia myśl...*, s. 8.

[198] Tenże, *Uwagi nad dziejami...*, s. 125–126; tenże, *Porównanie Karamzina z Naruszewiczem*, w: *Polska, dzieje...*, t. XVIII, s. 288–289.

czyste własnej rzeczy rozpoznawanie[199]. Później, gdy zarzucił już ideę wpisania dziejów Polski w ramy *systemu allodialnego*, a ich interpretację zdominował koncept *gminowładztwa*, dla jego syntetycznej refleksji także całkowicie wystarczała przestrzeń między tym ideałem a modelem zachodniego *feudalizmu*, komprymującym całe zło życia społecznego.

Historyk jednak nie zawsze w tym okresie obstawał przy wskazanym dualistycznym ujęciu. Interesującą z tej perspektywy, jak też w aspekcie konfrontacji uniwersalizmu oświecenia z pewnymi elementami historyzmu, rozprawą są napisane w czasie powstania listopadowego *Trzy konstytucje polskie*. Uczony przedstawił *konstytucję* (w szerokim znaczeniu systemu państwowego) dawnej Rzeczypospolitej jako typowy przykład średniowiecznej *konstytucji* europejskiej. Co więcej, również charakter reformy podjętej w przededniu likwidacji polskiej państwowości miał wynikać ze zmiany wyobrażeń powszechnych (podobnie oceniał także przesłanki aktów konstytucyjnych, które dla części ziem polskich wydali cesarze Napoleon i Aleksander). *Konstytucje zapewniające swobody narodu w wiekach średnich* — pisał — *ścieśniały mocno władzę królewską, a były konstytucjami stanów, to jest stan szlachecki miał zupełną przed innym przewagę i był lepiej od innych uprzywilejowany. Taką też i polska konstytucja była. Nowsze, w ostatnich rewolucyjnych latach pisane konstytucje, udzielały królom zupełną władzę wykonawczą i w powszechności władzę jego podnosiły i wzmocniły, a zacierały różnicę między stanami, tak że stan szlachecki zamieniał się w klasę ludu, która się przestawała nad inne wynosić. Wspomniane trzy konstytucje polskie* [tzn. porównane w rozprawie Konstytucja 3 Maja, Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego] *wpływu tych odmian doznały*[200]. Należy tu odnotować w pierwszej kolejności rezygnację z eksponowanego wcześniej przeciwstawienia zachodniego feudalizmu i ustroju Polski oraz powrót do tezy o analogii rozwojowej wschodu i zachodu Europy (przy przodującej i wzorotwórczej roli tego ostatniego), do której odwoływał się dawniej w *Historycznej paraleli Hiszpanii z Polską*.

Według Lelewela w średniowieczu panowało *powszechne wyobrażenie*, że władza króla była *konstytucyjna, prawem ograniczona*, zaś za *nieodpowiedzialną i nieomylną* uchodziła tylko władza cesarza. Z czasem podobnie zaczęto traktować także władzę papieża, wreszcie przez analogię, jako głowa kościoła, uzurpował sobie *nieodpowiedzialność* i *nieomylność* król Anglii. Za tym przykładem ta *fikcja polityczna przyjętą została po wszystkich konstytucyjnych mocarstwach chrześcijańskich europejskich*, przyjęły ją również trzy konstytucje polskie[201].

[199] Tenże, *Uwagi nad dziejami...*, s. 120–121. Nie poruszam tu kwestii postrzegania zasięgu obu *systemów*; *feudalizmu* jako *systematu zachodniego* nie sytuował zgodnie z popularnymi rozgraniczeniami na krąg zachodni i wschodni, gdzie ten pierwszy jest określony przez zasięg chrześcijaństwa łacińskiego bądź obejmuje narody germańskie i romańskie.

[200] Tenże, *Trzy konstytucje polskie*, s. 494.

[201] Tamże, s. 495.

Różnica polegała więc jedynie na tym, że w Polsce proces ten dokonał się z opóźnieniem; wolno przy tym sądzić, że przykład ten badacz uważał za reprezentatywny dla ogólnej relacji dziejów jej oraz państw zachodnich. W każdym razie przedstawiony w pracy zarys historii ojczystej nie pozostawia miejsca na koncepcję *gminowładczą*, pojętą jako wyraz słowiańskiej czy polskiej indywidualności. Średniowieczna chrześcijańska Europa *pełna była małych rzeczypospolitych i monarchii konstytucyjnych* — czytamy. Towarzyszące tej obserwacji refleksje należy odczytać jako wyraz opinii, że względna nietrwałość tych politycznych tworów wynikała z rozdźwięku ich istoty oraz cech charakteru tworzących je społeczności, z braku *łagodności i charakteru stopniowanego*, jakie były właściwe Polakom. Z tego powodu republiki i konstytucyjne monarchie europejskiego zachodu *krwawe dopełniane zmiany i wewnętrzny niepokój srodze trapił*[202].

Konstatacja predyspozycji narodu polskiego do życia w warunkach ładu republikańskiego nie wynikała z właściwego dla historyzmu założenia *zbiorowej indywidualności*, choć uczony uznał, iż był on *usposobiony do republikanizmu*[203]. *Usposobienie* to bowiem (przynajmniej w skali milenijnej) okazuje się nie trwałym uposażeniem ducha czy umysłu, lecz efemerydą. Polska, *zwykłą rzeczypospolitych koleją* — czytamy — *dopóty w mocy i sile utrzymywać się mogła, dopóki cnota kierowała wzniosłym umysłem i żywym dzielnego serca czuciem* [...] *dopóki obywatelska dzielność z całym życiem i gorliwością sprawy publicznej zaniedbywać i opuszczać nie zaczęła*[204]. Nic nie wskazuje na to, że ową *cnotę* historyk pojmował inaczej niż reprezentanci myślenia prawno-naturalnego; *obywatelska dzielność* jest ewidentnie ścisłym odpowiednikiem kategorii *cnoty politycznej* stanowiącej *sprężynę rządu republikańskiego* u Monteskiusza[205]. Przywołane wcześniej *łagodność i charakter stopniowany* (cokolwiek miałoby znaczyć to ostatnie określenie, a chodzi pewnie o umiar, unikanie skrajności, brak skłonności do podejmowania gwałtownych kroków) mieszczą się bez reszty w obrębie oświeceniowych *usposobień* i *skłonności*. Wolno sądzić, iż jest to pochodna *surowszego obyczaju polskiego* z wcześniejszej pracy (co przywołałem w poprzednim rozdziale), który miał wynikać z mniejszego *zepsucia*, to zaś — być efektem zapóźnienia cywilizacyjnego. Najważniejsza jest wszakże konstatacja, że dzieje Polski poszły *zwykłą rzeczypospolitych koleją*, a nie ułożyły się w kształt specyficzny i niepowtarzalny.

Jednak w innych miejscach tekstu szkicowany tu obraz przesłanek myśli historyka ulega zakłóceniu czy rozdwojeniu. Gdy pisze, że *charakter narodowy* odzwierciedlał się niejako w *charakterze reprezentacyjnym* administracji Rzeczypospolitej, w pojmowaniu urzędów jako instytucji służących narodowi[206], wydaje

[202] Tamże, s. 493.
[203] Tamże, s. 492.
[204] Tamże, s. 536.
[205] Montesquieu, *O duchu praw*, t. I, s. 17.
[206] J. Lelewel, *Trzy konstytucje polskie*, s. 506.

się zbliżać do kategorii *kolektywnej tożsamości.* Tak też można odczytać uwagę o spoiwie organizmu politycznego dawnej Polski: *wszystko* [było] *usymplifikowane, wszystko siłami narodowymi poruszone, kierowane z zaufaniem, po prostu i łatwo.* Uczony konfrontował ten stan rzeczy z organizacją zastosowaną w Księstwie Warszawskim i Królestwie Polskim, opartą po części na zasadach obcych, gdzie wszystko zostało *w systemat uchwycone* i było *drobiazgowymi przepisami w ryzie trzymane*[207]. Widać w tych uwagach trafne dostrzeżenie słabości tkanki instytucjonalnej dawnej Rzeczypospolitej, co oceniał bez wątpienia pozytywnie (choć zapewne nie jako zaletę samą w sobie, ale stan istniejący dzięki cenionym wyżej głębszym, duchowym więziom). W tle przeciwstawienia głębokich związków tożsamości więzom zewnętrznym, mechanicznym, sztywnej treści stanowionych przepisów, jawiła się — aczkolwiek raczej mgliście — wizja *ducha narodu* z jego mocą sterowania spontanicznymi działaniami zbiorowości i nadawania jednorodnej ideowo treści dziejowym dokonaniom.

* * *

Trzeba tu zauważyć, że charakterystyczne dla epoki romantyzmu pojęcie narodu, odwołujące się do idei *kolektywnej tożsamości,* nie odpowiadało tradycji polskiej i zwłaszcza początkowo przyjmowało się na jej gruncie nie bez oporów. Idea ta stała się podstawą refleksji o narodzie w obrębie społeczności pozbawionych w ogóle tradycji państwowej bądź też jej ciągłości, a więc niemieszczących w pojęciowych ramach oświeceniowej koncepcji *narodu politycznego, obywatelskiego* i poszukujących spoiwa we wspólnocie kultury. Odwołuję się tutaj do pojęć *narodu kulturowego* oraz *politycznego* w znaczeniu przedstawionym przed stu laty przez Meineckego. Podstawą rozróżnienia jest tam typ więzi, czy też sfera, w której się one tworzą: w pierwszym wypadku jest to *język i wspólne dziedzictwo kultury,* w drugim zaś — *wspólna historia państwa i porządek prawny*[208]. W początkach XIX wieku nie było wprawdzie Polski jako suwerennego państwa, ale na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej funkcjonowały silne tradycje *narodu politycznego.* Ich podstawą było zakorzenione w dziedzictwie *sarmackiego republikanizmu* pojęcie obywatelskiego narodu szlacheckiego, które zarazem okazywało się podatne na adaptację do koncepcji wieku świateł[209]. Punktem wyjścia ideolo-

---

[207] Tamże, s. 535.

[208] F. Meinecke przedstawił to rozróżnienie w dziele *Weltbürgertum und Nationalstaat*; por. Walicki, *Idea narodu...*, s. 16.

[209] A. Walicki uważa, że istniała wręcz *prawidłowość rozwoju polskiej myśli republikańskiej, przekształcającej „sarmacki republikanizm" w republikanizm oświeceniowy, rozszerzający pojęcie narodu suwerena do objęcia nim wszystkich mieszkańców państwa* (A. Walicki, *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*, s. 42). Za spektakularny przykład braku zasadniczych przeszkód takiego procesu mogłaby uchodzić satysfakcja, jaką *naród* szturmujący Bastylię wywołał u *ideologa magnackiego konserwatyzmu,* Seweryna Rzewuskiego (tamże, s. 33–34). Jeśli więc proces przechodzenia *sarmackiej* koncepcji narodu w oświeceniową napotykał na trudności, to przeszkodą były przesądy klasowe szlachty i chęć zachowania przywilejów, a nie istotna różnica pojęć.

gii narodowej w epoce porozbiorowej była więc nie — jak w bardziej „modelowych" przypadkach z obszaru środkowej Europy — *apolityczna faza etnicznego „przebudzenia", inspirowanego przez prace historyczno-filologiczne i fantazje poetów.* Proces tworzenia nowoczesnego narodu w Polsce zaczął się wówczas *od razu od fazy politycznej, od definiowania narodu jako suwerennej wspólnoty obywatelskiej. Podstawową ideą polskiego „nacjonalizmu" była wówczas nie idea odrębnej tożsamości etniczno-kulturalnej, którą należy odnaleźć, umocnić i obronić, ale idea niezbywalnej suwerenności ludu, w zastosowaniu wewnętrznym i zewnętrznym*[210].

W kwestii refleksji wokół pojęcia narodu bodźcem do przewartościowań i zmian stała się sytuacja powstała w rezultacie klęski powstania i upadek nadziei wiązanych z możliwością odbudowy pełnej, suwerennej państwowości w oparciu o Królestwo Polskie. Nie próbując tu proponować żadnych generalizacji, które musiałyby być siłą rzeczy powierzchowne, skoro sprawy te nie zostały systematycznie zbadane (w każdym razie brak w odniesieniu do tego okresu syntetycznej pracy, dającej się porównać z cytowaną tu książką Walickiego), wolno jednak zauważyć, że w refleksji wokół narodu pojawiały się próby łączenia wątku tożsamości kulturalnej z ideą wspólnoty politycznej. W tym też kierunku zmierzał Lelewel, w którego koncepcji to połączenie dokonywało się poprzez swoistą hipertrofię pierwiastka politycznego, wchłaniającego ogół problematyki sfery kultury oraz próbę pozbawienia istotnego znaczenia pierwiastka etnicznego w odniesieniu do szlacheckiej Rzeczypospolitej (aczkolwiek nie w przeszłości Słowian). Tę hipertrofię znakomicie ilustruje cytowana na początku niniejszego rozdziału wypowiedź, konstatująca, że w dziejach Polski *istotnym towarzyskim żywiołem* jest jedynie żywioł *polityczny.* Taki status elementu politycznego oraz jego ideał, całkowicie wykluczający możliwość uznania za zgodne z uniwersalnymi wartościami innej postaci życia publicznego niż pojęta w sposób absolutny demokracja, powodowały, że koncepcja dziejów Lelewela była zamknięta na inspiracje myśli Herdera z charakterystyczną dla niej pełną akceptacją, czy wręcz apologią różnorodności. Stwierdzenie to nie jest oczywiście równoznaczne z poglądem, że na jego stanowisko nie oddziałały żadne elementy koncepcji narodu wyrastającej na gruncie historyzmu epoki romantycznej.

Naród romantyków to społeczność połączona głębokimi więzami tożsamości, oparta na wspólnocie wartości i idei, ożywiona wiecznotrwałym *duchem.* Należy jednak zauważyć, że choć określenie *duch narodu* słusznie uchodzi za charakterystyczne dla tej epoki, było znane również w wieku XVIII, inny był tam jednak jego sens. Oparta na założeniu stałej natury ludzkiej myśl oświecenia stanowiła barierę dla idei *kolektywnej indywidualności* zasadniczo trwale odróżniającej daną społeczność od innych, stanowiącej *constans* jej dziejów. Sądzono, że sekwencja określonych *okoliczności* dziejowych, oddziałując w dłuższym przedziale czasu

[210] A. Walicki, *Idea narodu...*, s. 43.

na ludność tworzącą wyróżniony wedle kryteriów polityczno-formalnych naród, stymuluje powstanie zespołu cech, różnych od tych, które charakteryzowały narody podlegające innym wpływom. Do takich kompleksów cech, które były odnoszone do sfer psychiki i obyczajów, łączone z typami temperamentu (pojmowanymi jako warianty uniwersalnej natury ludzkiej), stosowano terminy *charakter*, czy też *duch narodu*. Na gruncie oświecenia istniała tendencja odnoszenia do narodu *kategorii psychologii jednostkowej*, jednak *charakter narodowy* nie uzyskał tu wymiaru *zwartej i koherentnej całości mogącej określać strukturę osobowości*[211]. Należy także pamiętać, że kwestie te przez przeważającą część XVIII wieku nie budziły wielkiego zainteresowania i emocji historyków-filozofów. Dopiero reakcja na centralistyczne praktyki państw rządzonych przez oświeconych monarchów, a zwłaszcza próby wcielania w życie uniformizujących projektów, jakie niosła rewolucja we Francji i eksport pewnych jej zdobyczy w formie Kodeksu Napoleona, pozwalała dostrzec, jakie zagrożenie niósł uniformizm myśli prawno-naturalnej[212]. Odkrywanie specyfiki narodu stało się osią programu eksploracji dziejów, zaczęto także poszukiwać *metafizycznej istoty charakteru narodowego, co oznaczało poszukiwanie i sankcjonowanie określonego, akceptowanego lub postulowanego, wzoru wartości*[213].

Utrzymane zasadniczo w ramach oświeceniowych *Trzy konstytucje* warto zestawić z nieco wcześniejszym tekstem, gdzie termin *duch narodowy* pojawił się w kontekście, który zda się sugerować jego metafizyczny status. W *Historycznym rozbiorze prawodawstwa polskiego* z 1828 roku czytamy, że *jeden i powszechny* [dla ogółu mieszkańców ziem polskich — H.M.S.] *duch narodowy w każdej ziemi jednostajnie ducha prawodawstwa swojego wyrobił*. Taka frazeologia wskazuje na wyobrażenie idealnego bytu, stanowiącego samoistną siłę sprawczą, zaś ubolewanie nad *strwożonym duchem narodowym*, który *uciekał i ustępował naśladowstwu cudzoziemczyzny*, pokazuje ponadto wymownie, że tę idealną siłę historyk przyoblekł w szatę hipostazy[214]. Być może taki element romantycznego, metafizycznego pojęcia *kolektywnej indywidualności* nie przypadkiem pojawił się właśnie w rozprawie traktującej o dawnym *prawodawstwie polskim*. Można odnieść wrażenie, jakby była ona próbą „przymierzenia" polskiego przedmiotu badań do koncepcyjnych ram, które niedługo przedtem stworzył zyskujący szeroką

---

[211] J. Kamionka-Straszakowa, *Nasz naród jak lawa. Studia z literatury i obyczaju doby romantyzmu*, Warszawa 1974, s. 308.

[212] Iggers, zarzucający Meineckemu ukazanie genezy historyzmu w oderwaniu od historycznego kontekstu, przeciwstawił mu ujęcie włoskiego historyka Carlo Antoniego, który łączył początki myślenia w kategoriach indywidualności narodowej z obroną zagrożonej przez oświeceniowy centralizm odrębności szwajcarskich kantonów i małych państewek niemieckich (G.G. Iggers, *Deutsche Geschichtswissenschaft*, s. 15–16). Na temat inspiracji przez to zagrożenie, m.in. poglądów szwajcarskiego historyka Johannesa Müllera, zob. też M.H. Serejski, *Koncepcja historii...*, s. 105–108.

[213] J. Kamionka-Straszakowa, *Nasz naród jak lawa...*, s. 279.

[214] J. Lelewel, *Historyczny rozbiór prawodawstwa...*, s. 7, 101.

renomę Friedrich Carl von Savigny, twórca *szkoły historyczno-prawnej*. W każdym razie tezy tekstu Lelewela można uznać za bliskie centralnej myśli jego głównego dzieła, głoszącej, że *w zaczątkach historii stwierdzonej w dokumentach spotykamy już prawo cywilne o określonym charakterze narodowym, podobnie jak mowa, obyczaje i ustrój*[215].

Przykłady wypowiedzi Lelewela z czasów uniwersyteckich, mogące wskazywać na recepcję pewnych elementów nowego pojmowania narodu, przedstawiłem już w poprzednim rozdziale. Takie pierwiastki zawiera tekst seksternu *Statystyka, czyli teoria, czyli zasady*, pochodzący z końcowej fazy jego pobytu w Wilnie. *W płodach rękodzielnych, w płodach sztuki* — pisał uczony — *w gospodarstwie, w porządkach, wydaje się usposobienie i charakter narodu, a w różnych ustanowieniach i wewnętrznym stanie politycznym, w prawach, w egzekucji, wydaje się, jak dalece to zadosyć czyni usposobieniom i potrzebom narodu, jaki słowem jest skład państwa i byt jego mieszkańców, jaka moc i pomyślność, w nim harmonia i wszystkiego związek*[216]. Refleksję tę wolno uznać za świadectwo nurtowania idei pochodzących z obu wielkich umysłowych formacji, z oświeceniowego uniformizmu i romantycznego historyzmu. O wyjściu poza normę wieku XVIII stanowi wyraźniejszy akcent położony na *usposobienie i charakter narodu* oraz fakt, że jego specyfika została opisana nie jako wypadkowa zmagań pewnego odłamu *rodu ludzkiego* z ciągiem naturalnych i historycznych *okoliczności*, ale jako istotny, domyślnie trwały czynnik, kierujący jego działaniami. Na połowiczność zmiany wskazuje zaś to, że specyfika ta nie obejmuje tu jeszcze sfery wartości etycznych, choć odciska się już na obszarze prawa i instytucji politycznych, który może być w stosunku do niej adekwatny (*zadosyć czynić*) w mniejszym lub większym stopniu. Element zakorzenienia tej refleksji w myśleniu prawno-naturalnym ukazuje tym bardziej dalszy fragment wywodu, w którym autor potraktował owe uwagi o *usposobieniu i charakterze narodu* jako *odwołanie się do człowieka i jego natury*. Znamienny jest też fakt, że do wskazanej sfery szczególnej ingerencji specyfiki zbiorowości zaliczył obszar, którego w swych późniejszych dziełach nie doceniał, czy wręcz notorycznie lekceważył, to znaczy wytwórczość materialną.

Ogólna tendencja *Statystyki, czyli teorii*, znamionująca myślenie w kategoriach *wieku świateł*, uwidacznia się zwłaszcza w przyjęciu uniwersalnej, europejskiej płaszczyzny odniesienia. Konstatowane różnice mają wtórny i drugorzędny charakter, są to ewidentnie różnice stopnia, ilości, a nie jakości. Niemniej jednak fakt dwukierunkowej inspiracji uczonego ujawnia się tam nieraz; symptomatyczna jest choćby generalizująca ocena, że *siły moralne Europy* są *wysoko podnie-*

[215] F.C. von Savigny, *O powołaniu naszych czasów do ustawodawstwa i nauki prawa*, s. 54. Savigny twierdził zarazem, że nie da się dowieść panującego w ostatnich czasach poglądu, że *wszyscy na początku żyli w stanie zbliżonym do zwierzęcego* (tamże).

[216] J. Lelewel, *Statystyka, czyli teoria...*, s. 353.

sione. Pozytywna ocena *status quo* w tej dziedzinie, zwłaszcza gdy ją zestawić z tezą, że *religijność chrześcijańska była środkiem kierowania moralnością*[217], ewidentnie odrzuca oświeceniowe tendencje do krytyki stanu moralności i obciążania kościołów chrześcijańskich odpowiedzialnością za taki stan. Natomiast traktowanie *sił moralnych Europy* jako całości wyraża przyjęcie uniwersalnej perspektywy i wskazuje, że autor nie opuścił ram *wieku świateł* — historyzm epoki romantyzmu negował zasadniczo prawomocność takiego uogólniania stanu pewnej liczby narodów i traktowania ich jako jedność. Trudna do pomyślenia na gruncie konsekwentnego historyzmu, a znamienna w aspekcie późniejszych poglądów badacza, jest także uwaga sprowadzająca *działania stanów i polityczne, osobistą wolność pielęgnujące*[218] do bliżej niesprecyzowanej, ale wspólnej dla całego kontynentu płaszczyzny. Czynnikiem różnicującym — ale jedynie tempo wspinania się na kolejne stopnie wiodące ku tym samym celom, nienaruszającym zatem zasadniczej jednorodności cywilizacyjnej — jest zaś kwestia przynależności części Europy do obszaru dawnego *Imperium Romanum*, którego dziedzictwo pozwala narodom pozostającym w strefie jego bezpośredniego oddziaływania na pełnienie przodującej roli[219].

Według Kamionki-Straszakowej *kategoria charakteru narodowego* [...] *ze statycznego wzorca normatywnego skonstruowanego z elementów charakterystyki niemal wyłącznie psychologicznych, przekształcona została u Lelewela w kategorię stricte polityczną, czy ściślej: polityczno-moralną i społeczną, przybrała postać syntezy historycznej*[220]. Opinia ta wskazuje trafnie zgodność kierunku przemiany koncepcji uczonego z ewolucją wyobrażeń o specyfice narodowej, która prowadziła od oświeceniowego łączenia jej z dominującym typem psychiki do romantycznego ufundowania na wartościach. Jeśli jednak ocena ta miała zarazem znaczyć, że badacz rychło zaprzestał posługiwania się charakterystyką psychologiczną, to trudno byłoby się z nią zgodzić. Już na emigracji *przymioty słowiańskiego plemienia* widział następująco: *wady, jakie im nieprzyjaciel wytykał, wynikają po części z ich zalet, a powiedzieć by można, z ich cnoty. Zwodzeni i oszukiwani nieraz z powodu otwartości i prostoty usposobienia. Mniej zdolni do wymyślania, naśladują łatwo, zręcznie, wybornie. Opóźnieni w tej materialnej cywilizacji o jaką zachodnie strony gonią, w urządzeniu towarzyskim i obywatelskim ich szczęście zapewniającym prześcignęli mnogą narodów liczbę. Mierność zdolności ich pozorna jest, dlatego, że ich zwyczaje i pojęcia nie są zgodne z tym, co im obca narzuca cywilizacja*[221]. Jak widać, element charakterystyki psychologicznej pozostał, ale do głosu dochodziła wyraźnie idea *zbiorowej indywidualno-*

[217] Tamże, s. 355, 359.
[218] Tamże, s. 355.
[219] Tamże, s. 356.
[220] J. Kamionka-Straszakowa, *Nasz naród jak lawa...*, s. 328.
[221] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 276.

ści, której wyrazem była odrębność *pojęć* i *zwyczajów*, uznana za dogłębną na tyle, że wymyka się poznaniu obserwatorów spoza jej kręgu.

Późniejszą refleksję Lelewela naznaczyła myśl, że dzieje słowiańsko-polskie stanowiły szczególny przypadek urzeczywistnienia wartości; nie ma tu potrzeby mnożenia ilustrujących to przykładów, które zresztą i tak pojawią się w innych kontekstach. Nie jest zaś oczywiste, a zatem wymaga uwagi, sygnalizowane już zagadnienie, czy uczony, nim stanął na gruncie koncepcji *pierwotnego objawienia*, uważał zasady etyczne i instytucje, ujawnione w dziejach innych narodów, za równorzędne z polskimi. W uroczystej chwili pierwszego rocznicowego obchodu insurekcji listopadowej w Paryżu wypowiedział znamienną opinię: *Każdy naród rozwija swój charakter, swe myśli i sposoby działania*. [...] tak też *naród polski* [...] *postępuje zwolna, ale nieprzestannie do kresu wskazanego przez wielką myśl narodową*[222]. Słowa te można by uznać za typową deklarację historyzmu romantycznego, za wyraz idei wielości *zbiorowych indywidualności*, z których każda opiera się na odrębnej *myśli narodowej*, a więc na specyficznym postrzeganiu świata, na wartościach, określającym dążenia społeczności. Nie da się jednak z takim przekonaniem pogodzić słów wygłoszonych parę lat później, gdy uczony mówił, że *starodawna Polska* [...] *głosem wolności wiązała narody, przelewała w nie swą narodowość i była wielką*[223]. Doskonale widać, że stoi za tym wyróżnienie wartości polskich, zasługujących na to, by były upowszechnione i wyparły inne, które zatem nie są im równorzędne. Uzasadnione wydaje się podejrzenie, że deklaracja o prawie *każdego narodu* do własnych rozwiązań i własnej drogi dziejowej może być czy to automatycznym powtarzaniem myśli obiegowych, czy publicystycznym chwytem, obliczonym na pozyskanie przychylności ludów, na których pomoc przyszło liczyć wygnańcom i pretendującemu do przywództwa (co najmniej duchowego) uczonemu.

Supozycję, że sąd ten rozmijał się z jego głęboko zinternalizowanym przekonaniem, można uwiarygodnić lub podważyć zależnie od tego, czy w refleksji odnoszącej się do konkretnych problemów historycznych dostrzeże się aprobatę dla wielości wartości i odrębnej drogi dziejowej różnych narodów. Oto w *Uwagach nad dziejami Polski* czytamy, że *małe królestwo Łokietka*, przekształcając się *w rzeczpospolitę, pochłonęło w swe ciało rozmaitej mowy ludy, państwa i kraje różnorodnych urządzeń: a ludy te własnym popędem łączyły się, chętnie do ustaw rzeczypospolitej stosowały*. Uczony miał tam na uwadze nie tylko ludy słowiańskie, ale też Niemców, Ormian czy Tatarów; którzy *wszyscy ze współczuciem dla Polaków i Mazurów przyswajali sobie ich pojęcia i skłonności, ich obyczaj, nawyknienia, zwyczaje; ulegając ich prawu, ich przemawiali językiem i wcielali się w narodowość*. Znamienne jest to, że *pojęcia* zostały wymienione jako pierwszy składnik konstytuujący *narodowość*. Fakt, że chodzi o rozkwit i szerzenie warto-

---

[222] Tenże, *Polska, dzieje*..., t. XX, s. 86–87.
[223] Tamże, s. 213.

ści ustrojowych, o *pojęcia tyle powabu dla obywatelstwa mające*, podkreśla także kontekst[224]. Ów proces obejmowania polskimi *pojęciami* obywatelskimi sąsiednich ludów historyk oczywiście w pełni aprobował; nie widać też bynajmniej, by cierpiał moralnie z tego powodu, że ekspansja taka zagrażała różnorodności rozwiązań ustrojowych i ormiańskie czy tatarskie musiały w rezultacie zniknąć. Taką ocenę trzeba zestawić z dobrze znanym faktem, że zupełnie inaczej traktował zagrożenie *gminowładczych* wartości polskich, które szło z *feudalnego* zachodu. Nie sposób znaleźć innego wyjaśnienia, niż to, że żadna z owych narodowości, *wcielających się* w polską, nie mogła się z nią równać.

* * *

Przedstawiony tu materiał pokazuje generalnie, że choć pewne idee i wątki charakterystyczne dla historyzmu epoki romantyzmu pojawiły się w pracach Lelewela jeszcze w pierwszej połowie lat dwudziestych, to widoczna jest przede wszystkim duża trwałość oddziaływania idei XVIII wieku na jego obraz świata. Uczony wyrósł i osiągnął względną dojrzałość badawczą, a także pozycję naukową w ramach tej tradycji, uniformizującej cały krąg cywilizacyjny i niepozostawiającej pola na *zbiorowe indywidualności* narodów. Zarazem wydaje się, że zanim po latach oparł swą wizję dziejów na sprzecznej z oświeceniowymi dogmatami racjonalizmu i postępu idei *pierwotnego objawienia*, która wszakże w równym stopniu jak tamte, istnienia takich indywidualności nie dopuszczała, rozumował w kategoriach *kolektywnej tożsamości*, akceptując ideę *ducha narodu* polskiego. Ale w epoce romantyzmu postrzeganie tej kategorii, tak dla niej znamiennej, nie było wcale jednolite. Znacząco różnicowała je odpowiedź na pytanie o jej status ontologiczny i sposób przejawiania się w dziejach. Krańcowe stanowisko wyraża wizja danej odwiecznie, metafizycznej potencji, określającej jej nienaruszalne jądro, kreującego dzieje społeczności demiurga. Taka *zbiorowa indywidualność* mogła być wszakże postrzegana również jako produkt historii, czynnik powolnie i stopniowo ewoluujący, ale zachowujący swą strukturę i oddziałujący na zachowanie ciągłości dziejów narodu.

Kwestię tę Meinecke ujął w formie cytowanego już przeciwstawienia *Entwicklungsgedanke*, idei *rozwoju*, nieustannych, acz powolnych zmian oraz *Entfaltungsgedanke*, idei *rozrastania się* z odwiecznego ziarna, zawierającego już istotę i przesądzającego o przyszłym kształcie ogółu zjawisk. Zbliżone rozróżnienie pojawiło się w generalizacji Kamionki-Straszakowej, która twierdziła, że dla romantyków *charakter narodowy* jest *produktem historii i tradycji* lub *odblaskiem absolutu czy logiki dziejów, upostaciowaniem przedustawnych idei*[225]. Podobna

[224] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 167. Podobne rozumowanie w odniesieniu do *stanu rycerskiego prowincji pruskiej ściślej z rzecząpospolitą związanej*, który *przejął się duchem i obyczajem stanu rycerskiego polskiego*, zob. tamże, s. 206.

[225] J. Kamionka-Straszakowa, *Nasz naród jak lawa...*, s. 309.

jest istota uwag Jerzego Szackiego, który odróżniał dwie wykładnie stanowiska romantyków, traktującego naród jako całość *przede wszystkim duchową. Przyjmując kategorię „ducha narodu"* — pisał — *można było widzieć w nim rezultat konkretnego procesu historycznego, wiekowych przemian społecznych, narodową świadomość ucieleśnioną w cywilizacji, kulturze, życiu codziennym określonej zbiorowości. Ale można też było rozpatrywać „ducha narodu" jako byt ponadczy przedhistoryczny, dany raz na zawsze w niezmienionej postaci* [...]. *Według jednych romantyków „duch narodu" rósł wraz z postępem społeczeństwa, według innych natomiast objawił się najdoskonalej w przeszłości, z przeszłości może jedynie do ludzi współczesnych przemawiać*[226]. Należy przy tym odnotować, że nawet te warianty pojmowania *kolektywnej indywidualności*, które jednoznacznie akcentowały jej trwałość, nie musiały łączyć się z przypisywaniem jej nadprzyrodzonej proweniencji; tak było nawet w przypadku wizji dziejów tworzonej na gruncie *konserwatywnego romantyzmu. Charakter narodowy* był tam uznawany za *osobowość moralną*, ale — jak pisał Walicki — mogła być ona uważana także za wytwór odległych w czasie *okoliczności historycznych*, a nawet *geograficznych*. Zasadnicze znaczenie miała natomiast teza, że *osobowość* ta, *raz ukształtowawszy się, stała się czymś w rodzaju obiektywnej, niezmiennej struktury manifestującej się w rozwoju dziejowym*[227].

Osiągnięcie pełnego upostaciowania *osobowości* narodu było sytuowane w nieokreślonym bliżej czasie, w każdym razie w pradziejach, ale choć zmiana jej istoty była niemożliwa, a wszelkie działania, które ograniczały swobodę jej przejawiania, były traktowane jako grzech główny przeciw zbiorowości, to przecież nie było to równoznaczne z dezaprobatą wszelkich zmian w jej życiu. Takiej dezaprobaty nie musiały oznaczać nawet najbardziej wyraziste proklamacje ideału trwania przy *kolektywnej tożsamości*. Dobrym przykładem może być tu Jan Kanty Podolecki, działacz Towarzystwa Demokratycznego Polskiego, który nawiązywał w swej publicystyce do poglądów Lelewela. *Zawiązaniu się wszelkich społeczeństw ludzkich* — pisał — *przewodniczy zawsze jakaś główna myśl, która powoduje ludzi do połączenia się razem. Myśl tę nazwać możemy ideą społeczną; z niej jako z wątka naród snuje pasmo swojego żywota i nie wolno mu ani jej porzucić, a ni się zaprzeć pod karą zmarnienia lub zupełnej śmierci politycznej.* Trudno sobie wręcz wyobrazić bardziej strzeliste wyznanie wiary w stojący ponad historią absolut, jednak okazuje się, że dla autora nie oznacza to wcale wizji dziejowej stagnacji, skoro *myśl społeczna rozwija się i doskonali zawsze; po zużytej lub zestarzałej świeża a lepsza nastąpić musi*[228]. Taki element dziejowej zmienności mógł być uważany za dopuszczalny także przez reprezentantów orientacji zachowawczej w obrębie romantyzmu. Publicysta „Przeglądu Poznańskiego" pod-

[226] J. Szacki, *Maurycy Mochnacki*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna...*, t. I, s. 21–22.

[227] A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 1964, s. 265–266.

[228] J.K. Podolecki, *Wybór pism z lat 1846–1851*, wstęp A. Grodek, Warszawa 1955, s. 16, 18.

kreślał, że naród winien zachować swą określoną przez Boga duchową strukturę, *zatrzymać swoje pierwotne żywioły, przez które był i jest narodem*, które stanowią *zasadę, treść jego ducha i warunek bytu*. Wszakże ów duchowy pierwiastek rozwija się, jego prawem jest *wykształcanie siebie coraz widoczniejsze, coraz jaśniejsze urzeczywistnianie swojej istności, jednym wyrazem — życie, stwarzanie*[229].

Pojęcie *ducha narodu* jako absolutu, niezmiennego *bytu ponadhistorycznego* implikowało jednak nieraz ideał zbiorowości izolowanej od wszelkich przemian, które niosą dzieje. Takie wizje nie mogły jednak faktycznie liczyć na szerszą recepcję: trochę trzeźwości wystarczało, by pojąć, że realna historia nie może sprostać pojętemu dosłownie postulatowi integralnego trwania mitycznego czasu wiecznego początku. Próba zmierzenia miarą absolutu powstałej w historii rzeczywistości społecznej i kulturowej musiała owocować konkluzją, że historia ów absolut zdradza. W Polsce pokazał to najlepiej przykład Zoriana Dołęgi Chodakowskiego, który swą wizję świata zbudował na przekonaniu, że pierwotną słowiańską utopię, opartą na równości i braterstwie, unicestwiło chrześcijaństwo. *Wraz ze wczesnym polaniem wodą zaczęły się zmywać cechy nas znamionujące* — głosił — *osłabiał w wielu naszych stronach duch niepodległy i kształcąc się na wzór obcy, staliśmy się na koniec sami sobie cudzymi*[230]. Teza o inwazji obcej, uniwersalnej religii, trawiącej odwieczną rodzimą kulturę, uzasadniała ocenę, że cały polski proces dziejowy był jedną wielką apostazją. Nie była to jednak diagnoza nieodwracalnej śmierci — prorok minionego świata wierzył w odszukanie zachowanych gdzieś kłączy wyplenionej roślinności, które dadzą początek nowego rozkwitu. Historia, realnie istniejąca tradycja, według autora *Sławiańszczyzny przed chrześcijaństwem* winna być zaś całkowicie przekreślona. *Koncepcja Zoriana, radykalnie potępiająca rozwój historyczny, była jedynym wówczas tak konsekwentnym przejawem myślenia kategoriami mitu, pojmowania wszelkiego odstępstwa od pierwotnego, „świętego początku" jako skażenia i upadku*[231].

Tego rodzaju stanowisko, uniemożliwiając selektywną choćby identyfikację z ograniczonymi wątkami ośmiu przeszło wieków chrześcijańskiej historii narodu, mogło być, rzecz jasna, *credo* oraz podstawą aktywności tylko nielicznych fanatyków, takich jak Zorian, czy też radykałów innej konduity. Złowrogą wizję totalnego triumfu obcego pierwiastka w rodzimych dziejach rozwijał także Edward Dembowski. Walka *ludu ze szlachtą, polskości z łacińskością* to wedle niego *starcie w którym żywioł ostatni, odjemny przeważa — to widownia smutnej kolei rozwijania się naszego narodu*[232]. Inni odwoływali się do argumentacji tego typu w znacznie

[229] *Katedra Słowiańskiej literatury we Francji*, „Przegląd Poznański", 1847, t. IV, s. 17.

[230] Z. Dołęga Chodakowski, *O Sławiańszczyźnie przed chrześcijaństwem*, s. 19.

[231] M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*, Warszawa 1978, s. 37.

[232] E. Dembowski, *Kilka myśli we względzie rozwijania się dziejów i życia społecznego Polaków*, w tegoż:, *Pisma*, red. A. Śladkowska, M. Żmigrodzka, t. III, Warszawa 1955, s. 270. Por. także A. Zieliński, *Rozważania o narodzie i narodowości w publicystyce poznańskiej lat czterdziestych XIX w.*, w: *Idee i koncepcje narodu w polskiej myśli politycznej czasów porozbiorowych*, red. J. Goćkowski i A. Walicki, Warszawa 1977, s. 124.

bardziej ograniczonym zakresie i na ogół można wątpić, by były to przypadki podobnego jak Zorian zauroczenia wzniosłością ojczystej pradziejowej kultury. Zdarzało się, że decydowały powody koniunkturalnej natury, a obraz zatraty własnej tożsamości miał uzasadniać rezerwę wobec narodowych aspiracji Polaków czy ich otwarte odrzucenie. Ignacy Rakowiecki, a nieco później Wacław Maciejowski twierdzili, że jedynie Rosja trwała przy pierwotnej, plemiennej kulturze i tylko ona mogła reprezentować całą Słowiańszczyznę[233].

Postrzeganie współobecności i współzależności pierwiastka stałego i zmiennego w dziejach było, rzecz jasna, silnie uzależnione od spraw aktualnych — generalnie od odpowiedzi na pytanie, jakie warunki są konieczne, aby mógł przetrwać naród pozbawiony suwerenności i podzielony kordonami. Wysiłek na rzecz waloryzacji tradycji jako jego niezbędnego spoiwa, podejmowany od początku wieku w obawie rozpłynięcia się polskości w obcych organizmach politycznych, coraz silniej zaznaczał swą obecność obok kontynuacji prób przeniesienia na rodzimy grunt zdobyczy cywilizacji europejskiej, rozpoczętych przez oświecone elity przed rozbiorami. Pozytywne wątki tradycji własnej przychodziło teraz wydobywać często tym samym ludziom, którzy dawniej czynili wysiłki, by przekonać o jej wadliwych stronach i konieczności przebudowy w oparciu o import uniwersalnych zdobyczy ludzkości. Okazało się, że banalnie prosty schemat może dostarczyć płaszczyzny koncyliacyjnej obu postaw i kierunków działania (bo przecież z programu modernizacji po rozbiorach nie rezygnowano): wystarczyło uznać, że *narodowość ludów jest dwojaka: jedna przyrodnia, druga nabyta*[234]. Wątpliwości i spory zaczynały się, gdy przychodziło sprecyzować, co należy do *narodowości przyrodniej*, a zatem jest nienaruszalne, co może — choć w zgodzie z tamtą — ewoluować, co zaś należy do spraw będących domeną swobodnego obiegu między narodami.

Józef Kalasanty Szaniawski, pionier *kultu narodowej indywidualności* wśród teoretyków społeczeństwa w Polsce, jak określa go Jerzy Jedlicki[235], głosił już w 1808 r., że naród winien się rozwijać w zgodzie z *idealną* istotą swej *indywidualności*, ku celom określonym *przez wyższą konieczność*, zarazem opatrznościowo zharmonizowanym z jego *fizyczną posadą*, z naturalnymi warunkami jego *realnego* bytu. *Wszystkie inne, z obcej posady kopiowane normy dążą do zagładzenia właściwej narodu indywidualności* — pisał — *zamieniają go w martwą, nijakiego charakteru agregacją*[236]. Takie deklaracje nie musiały być wcale funkcją założenia, że cały obszar aktywności społecznej podlega rygorystycznie zasa-

---

[233] A. Walicki, *Polska, Rosja i Stany Zjednoczone w koncepcjach Adama Gurowskiego*, w tegoż: *Między filozofią, religią a polityką*, Warszawa 1983, s. 165.

[234] Znamienne, że podkreślał to Staszic, w równym stopniu wpływający na ton narodowych debat w ostatniej ćwierci wieku XVIII, co i w pierwszej następnego. S. Staszic, *Pisma filozoficzne i społeczne*, t. II, s. 277.

[235] J. Jedlicki, *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują*, Warszawa 1988, s. 43–44.

[236] J.K. Szaniawski, *O naturze i przeznaczeniu...*, s. 258, 261.

dzie urzeczywistniania oryginalnych, przedustawnych idei. Niewątpliwie częściej stała za nimi koncepcja łącząca kategorię trwałej tożsamości zbiorowej, często pojętej metafizycznie i tym samym uważanej za swoistą gwarancję przetrwania narodu, z przekonaniem, że jej empiryczne upostaciowanie ulega ewolucji. Wedle tego schematu rozstrzygano o relacji stałego i zmiennego czynnika dziejów; kwestia, gdzie ma obowiązywać wzorzec powszechny, gdzie winno się dopuszczać import rozwiązań, pozostawała przedmiotem dyskusji i daleko posuniętych rozbieżności. Jak pisał Jedlicki, nawet wyłączenie nauk ścisłych ze strefy rodzimości, uznanie za sprawę zasad uniwersalnych, nie dla każdego i nie zawsze było całkiem oczywistą sprawą[237]. Do obszaru zdecydowanie w tym względzie kontrowersyjnego należały zaś prawa i instytucje ustrojowe; ważyła tu bez wątpienia żywotność tradycji oświecenia. Staszic, jej spadkobierca, długi czas aktywny i oddziałujący swym autorytetem, uważał za skrajnie nierozsądny pogląd, *że rządy, prawa, obyczaje są narodowością, przeto równie jak narodowość powinny być nietykalne.* Podobnie jak wychowanie i naukę, traktował je jako wypływ rozumu i cywilizacji, wspólny dla wszystkich narodów, z czego wynika konieczność ich postępu[238].

Uznawanie sfery polityki za dziedzinę, w której wyraża się najlepiej polska odrębność, było zaś, jak wiadomo, charakterystyczne dla Lelewela. Nie jest zaś bynajmniej oczywiste, czy i na ile ideę niezmiennych, ponadhistorycznych wartości, łączył on z akceptacją zmienności ich historycznych upostaciowań, co pozwala uniknąć konieczności uznawania skostnienia za ideał i nie dostać się w tryby logiki zwracającej myśl ku passeistycznej utopii. Sprawa relacji jego koncepcji dziejów z ideą niezmiennego *ducha narodu* pojawiała się w historiografii po II wojnie światowej. Był to wtedy przedmiot trudnego do rozstrzygnięcia dylematu, bowiem z jednej strony obowiązywało radykalne odrzucenie takiej metafizyki, z drugiej zaś w pracach tak mocno adorowanego dziejopisa pewnych jej elementów żadną miarą nie dało się pominąć. Aurę potępienia idei danego u początków, niepodważalnego wzorca wyrażał cenny zresztą, a zapomniany tekst Stanisława Śreniowskiego. *Origo, początek, punkt wyjścia, źródło* — pisał autor. *Zasada ewolucjonizmu znalazła tym razem swoiste zastosowanie. Nie różnicowanie się z biegiem dziejów, bogacenie się w treść, postęp przez rozszerzenie się kręgu życia, ale sprawa odrębności początkowej już, samorodności, niezależności w krytycznym punkcie zaczęcia drogi dziejowej, jako niezawodny rzekomo wyznacznik oryginalności i całej dalszej drogi*[239]. Zasięg występowania takiego rozumowania jest dużo mniejszy niż sugerował w cytowanym tekście uczony, który przypisywał je ogółowi myśli historycznej w czasach rozbiorów, niemniej

[237] J. Jedlicki, *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują*, Warszawa 1988, s. 54.

[238] S. Staszic, *Narodowość*, w: *Pisma filozoficzne i społeczne*, t. II, s. 278.

[239] S. Śreniowski, *Idea oryginalności w historiografii polskiej*, „Myśl współczesna", 1947 nr 12 (19), s. 549.

jednak uwagi te dobrze oddają sens tendencji szeroko upowszechnionej i żywotnej jeszcze długo po umownej cezurze, kończącej epokę romantyzmu.

Istotne znaczenie tego rodzaju metahistorycznego pierwiastka dostrzegał w koncepcji dziejów Lelewela Bronisław Baczko, który podkreślał, że jego *historyzm popada nieraz w rażącą sprzeczność z metafizycznym ujmowaniem narodu jako nosiciela niezmiennej idei narodowej*, a tę ocenę skłonni byli w mniejszym lub większym stopniu podzielać inni autorzy[240]. Takiej konstatacji nie można jednak zasadnie nadać charakteru generalizacji, odnieść jej do całości dzieła dziejopisa. O późnym okresie jego pisarstwa można stwierdzić, że *historyzm popada w rażącą sprzeczność*, ale nie *z metafizycznym ujmowaniem narodu jako nosiciela niezmiennej idei narodowej*, lecz z metafizyczną wizją *pierwotnego objawienia*, danego całej ludzkości. Formuła ta nie jest też oczywiście trafna w odniesieniu do pisarstwa z czasów wileńskich, opartego na założeniach oświecenia, gdzie, jak pokazałem wcześniej, nie wykrystalizowała się jeszcze idea narodu jako trwałej *zbiorowej tożsamości*. Natomiast w latach trzydziestych, to znaczy przede wszystkim w *Uwagach nad dziejami Polski i ludu jej* oraz w niektórych pracach pisanych u schyłku lat dwudziestych, stanowisko Lelewela jest niejasne, poniekąd zawieszone pomiędzy koncepcjami oświecenia a właściwą dla historyzmu ideą narodowej *indywidualności*.

Wedle konstatacji, odnoszącej się *explicite* do tej kwestii, *usposobienia narodowe instytucjom dają początek i rozwijają je, a wzajem narodowe instytucje tworzą ducha narodowego*[241]. Sformułowanie to przedstawia jednak niemałą trudność interpretacyjną, gdyż logika języka nie pozwala na jednoznaczne odczytanie istoty relacji między *usposobieniami* a *duchem narodowym*. Z jednej strony pisząc: *wzajem* Lelewel wydaje się sugerować oddziaływanie zwrotne, co znaczyłoby, że *usposobienia narodowe* i *duch narodowy* są zasadniczo tym samym. Z drugiej zaś orzeczenie *tworzą* wskazywałoby na wyróżnianie trzech hierarchicznie usytuowanych bytów: *usposobień narodowych* jako niezmiennej istoty zbiorowej tożsamości, *instytucji* jako ich wytworu oraz *ducha narodowego* — pojęcia, które należałoby w tej sytuacji zapewne rozumieć jako empirycznie uchwytny wyraz owej tożsamości w życiu społecznym. Tej kwestii nie da się przesądzić w porównawczym świetle innych, zawartych w *Uwagach*, konstatacji. W sąsiedztwie cytowanych rozważań padło stwierdzenie o *instytucjach, które zrobiły z Polaków czym byli*, które — gdyby je traktować poza kontekstem — można by uznać za wyraz oświeceniowej tezy o formującej sile ustroju politycznego. W innych zaś miejscach pojawiły się odwołania do ewidentnie metafizycznie ujętego *ducha*

---

[240] B. Baczko, *Poglądy społeczno-polityczne i filozoficzne Towarzystwa Demokratycznego Polskiego*, Warszawa 1955, s. 333; por. M. Handelsman, *Historyka*, Warszawa 1928, s. 89; M.H. Serejski, *Joachim Lelewel...*, s. 768; tenże, *Naród a państwo...*, s. 133, 154; A. Wierzbicki, *Spory o polską duszę...*, s. 81–82, 112. Odmienną opinię wyrażali N. Assorodobraj, *Kształtowanie się założeń...*, J. Szacki, *Maurycy Mochnacki*, s. 21–22.

[241] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 467.

obywatelskiego (*ducha narodu*), który jawi się jako właściwy podmiot stwarzający *gminowładztwo szlachty*. Wątki te, wkraczające już zdecydowanie w sferę mistycyzmu, wymagają bliższej analizy w kontekście całokształtu przedstawienia ówczesnego zwrotu w dziejach Polski, która zostanie podjęta w dalszej części książki. W każdym razie na kartach jednego dzieła znajdują się przykłady odwoływania się do pojęcia *duch narodu* w znaczeniu zarówno niezmiennej istoty *zbiorowej tożsamości*, jak i jej historycznie zmiennego wyrazu. Wydaje się, że jest to efekt beztroskiej nonszalancji w posługiwaniu się pojęciami, charakterystycznej zresztą dla tamtych czasów, programowo przeciwstawiających intuicyjny ogląd, wyrażany w ekspresyjnej metaforyce, racjonalizmowi oświecenia i dążeniu do chłodnej precyzji. Istotne jest to, że uczony skłaniał się wówczas do dostrzegania owej niezmiennej istoty tożsamości narodu (którą różnie nazywał), ale też zakładał zmienność jej upostaciowań.

Trzeba jednak podkreślić, że ogólnikowość ocen w tej kwestii w dotychczasowej literaturze, oznaczająca zwłaszcza brak odróżnienia obszaru, w którym dziejopis zakładał bezwzględną wierność literze *ducha narodu* od tych sfer, gdzie winny następować zmiany oraz brak przedstawienia ewolucji jego poglądów, ogranicza istotnie ich wartość. Nie są to zastrzeżenia jedyne, chociaż bowiem deklarowano na ogół podjęcie próby opisania jego refleksji wokół specyfiki narodu przez odwołanie się do jej *metafizycznego* wymiaru, trudno byłoby uznać, że wydobyto z nich uzasadnione wnioski. Dobrym przykładem są wywody Wierzbickiego, który stwierdziwszy konstytutywną funkcję *„metafizycznie" rozumianego ducha narodu* dla pojęć romantycznych, podkreślał ich znaczenie w wyobrażeniach Lelewela. Zdaniem tego autora w jego dziełach *splatały się zarówno elementy myśli oświeceniowej* [...] *jak i romantycznej, zaś ich koegzystencja musiała prowadzić i prowadziła do wielu niekonsekwencji*[242]. Jakkolwiek ewidentnych niekonsekwencji uczonego w odniesieniu do tej kwestii nie brakowało, to próby egzemplifikacji tej tezy, jakie podjął autor, który zestawiał wypowiedzi z różnych okresów, mogłyby dowodzić raczej zmiany jego poglądów.

Z pewnością nie dowodzą żadnej niekonsekwencji przywołane przez Wierzbickiego wywody, pochodzące z cytowanego tekstu *Statystyki, czyli teorii...*, odnoszące się do właściwości psychicznych różnych narodów Europy. Ich ideowy horyzont w pełni ilustruje już taki fragment: *Flegma i arogancja moc hiszpańską otaczające, groźnie spoczywa obok ruchawości upokorzonej przebiegłych Włochów, hiszpańskie i włoskie próżniactwo podpiera góry dające przystęp do pracowitej Północy. Tam oziębłość i ociężałość, obarczające niemiecką prawość, swego interesu pozbawioną, zaległa przy niezrównanej żywości lekkim działaniu Francji. Za morzem w bliskości gorzki Anglików humor niekiedy się kapryśnie uśmiecha, w przeniknionej naturze ludzkiej siły jej oblicza.* Dalej pojawił się tam jeszcze między innymi obraz narodu polskiego, *dzielnego w sercu, przy braku namiętno-*

[242] A. Wierzbicki, *Historiografia polska doby romantyzmu*, Wrocław 1999, s. 269.

ści obdarzonego żywą łagodnością[243]. Według autora w ten sposób dziejopis naszkicował swoistą *charakterologiczną mapę Europy*, a przedstawione na niej *wigory były siłami, których wypadkowa dawała obraz dziejów powszechnych*[244]. Trzeba tu skonstatować całkowicie stereotypowy charakter opinii Lelewela oraz pozorność eksplikacji dokonywanych, czy też jedynie sugerowanych przez historyków w oparciu o tak postrzegany czynnik zbiorowej psychiki. Trzeba też zauważyć, że Wierzbicki nie zdawał sobie sprawy, iż chcąc przedstawić romantyczny wymiar poglądów Lelewela na indywidualności narodowe, odwołał się do jego sądów utrzymanych wyraźnie w duchu znanych od wieków komunałów, które zaadaptowała myśl oświeceniowa, łącząc je z koncepcją oddziaływania klimatu. W przytoczonych sądach nie ma żadnego odniesienia ani do metafizyki, ani do specyficznych wartości etycznych i politycznych, jest tylko ogólnikowe odwoływanie się do psychologii ogółu tworzących naród jednostek.

Jak to obszernie przedstawiłem w poprzednim rozdziale, twórca *Historyki* w tamtym czasie (cytowany przez Wierzbickiego tekst *Statystyki, czyli teorii...* pochodzi z 1824 roku) stawiał w centrum swej koncepcji dziejów kategorię *natury człowieka*, będącą niejako znakiem firmowym filozofii *wieku świateł*, a odrzuconą przez romantyczny historyzm. Jeśli w takim kontekście odwoływał się do *usposobień i charakteru narodu*, to należy sądzić, że traktował je jako pewien wariant owej *natury*, a zatem pozostawał w kręgu idei wieku XVIII. Trudno tu nie skonstatować, iż w pracy mającej być syntezą historiografii polskiej doby romantyzmu poglądy najsłynniejszego jej przedstawiciela, odnoszące się do centralnej kwestii myśli historycznej tej epoki, przedstawia się w oparciu o jego mało oryginalne, jeśli nie wręcz kompilatorskie refleksje, ewidentnie przynależne do poprzedniej, zanegowanej przez nowe idee formacji umysłowej. Są to z jednej strony skutki mechanicznego, powierzchownego, dalekiego od próby dotarcia do istoty rzeczy podejścia do złożonych problemów, zaś z drugiej strony — efekt dogmatycznego ignorowania ewolucji poglądów Lelewela.

Należy zauważyć, że możliwość wpisania refleksji Lelewela w ogólną formułę rozumowania, które aprobuje zmienność form przy niezmienności istoty, nie ma z perspektywy eksplikacji jego poglądów zbyt wielkiej wartości. Zasadniczą wagę ma tutaj odpowiedź na pytanie, jak w konkretnych przykładach prezentacji rzeczywistości dziejowej odczytywał on zakres tego, co stanowi *constans*, co zaś podlega zmianie. Dla okresu, który poprzedzał pojawienie się w jego poglądach wizji pierwotnego objawienia, charakterystyczne wydają się oceny zawarte w najważniejszym całościowym opracowaniu historii ojczystej, *Uwagach nad dziejami Polski i ludu jej*. Oceniając przesłanki przezwyciężania dostrzeżonego u schyłku XIII wieku ostrego kryzysu polskiej tożsamości, uczony podkreślał pozytywną rolę hierarchii kościelnej, która jego zdaniem była wtedy *jedynym węzłem*

[243] J. Lelewel, *Statystyka, czyli teoria...*, s. 358–359.
[244] A. Wierzbicki, *Historiografia polska doby romantyzmu*, s. 272.

podtrzymującym jedność państwa. *Kiedy myśl obywatelska obudziła się i przedsięwzięła ocalić niepodległość i narodowość ze wszystkich stron zagrożone* — pisał dalej — *barony, pany, szlachta, dostojniki* [...] *zbliżyli się i z biskupami połączyli. Rozradował się duch narodowy i wsparł*[245]. Pomijając całkowicie w tym miejscu kwestię diagnozy sytuacji historycznej i oceny postaw wymienionych tu grup, pragnę podjąć próbę odczytania sensu użytych tu określeń *myśl obywatelska, narodowość, duch narodowy.* Sensu tego uczony nie precyzował, zaś suma znaczeń, nadawanych im w jego epoce dawała zakres szeroki na tyle[246], że nie może przesądzać o ich rozumieniu w tym przypadku. W takiej sytuacji o ich odczytaniu decydować musi kontekst, a obecność tych trzech sformułowań w jednym ciągu myśli stwarza tutaj szansę odszyfrowania przydanego im znaczenia. Można więc uznać, że hipostazowany, obdarzony mocą sprawczą oraz zdolnością emocjonalnych reakcji *duch narodowy*, to istota *zbiorowej indywidualności*, metafizyczny byt, konstytuujący jej zewnętrzną, empiryczną postać, czyli *narodowość.* Określenie *myśl obywatelska* oznacza zaś zapewne poczucie więzi w ramach wspólnoty i gotowość działania na rzecz jej dobra, wedle zasad *ducha narodowego. Duchowi* temu — chociaż wiecznotrwały i niezniszczalny — dla zachowania siły oddziaływania potrzeba, jak widać, empirycznej obecności w życiu zbiorowości odpowiadających mu zasad, form czy instytucji. Osłabienie tych zewnętrznych przejawów powoduje zanik żywotności, czy wręcz przybieranie przez niego jakiejś formy przetrwalnikowej, co pośrednio wyraża użyte obok sformułowanie *duch narodowy odżył.*

Próbując przedstawić, jak Lelewel pojmował trwały pierwiastek oraz zmienności w dziejach, należy również wziąć pod uwagę wywody dotyczące *przymiotów słowiańskiego plemienia* w *Uwagach nad dziejami Polski.* Fragmenty poświęcone temu oraz *usposobień następstwom* poprzedza ogólna deklaracja, w której uczony podnosił kwestie fundamentalne z perspektywy relacji jego poglądów do kanonów historyzmu. *Rozważając przymioty narodu jakiego* — pisał — *przyzwoita zwrócić baczność na skłonności plemienia, z którego pochodzi, a rozróżniać w nim przemiany wpływem czasu i miejsca zdziałane. Klima, miejscowość, rodzaj życia, pożywienia, zamięszanie plemion; polityczne urządzenia, stopień cywilizacji, ogłady, nauki, tak dalece skłonności przerabiają, że pierwotne plemienia przymioty przekształcone niepodobnymi się stają. Plemię Słowiańskie, od początków swoich obejmowało zbyt rozległy kuli ziemskiej przestwór, by nie miało w upływie wieków, mocnych wytoczyć rozmaitości, na wzgląd dziejarzy zasługujących. Z tym*

[245] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 95–96. Jak widać, nie jest ścisłe stwierdzenie, że sprowadząjąc *całość dziejów narodowych* [...] *do pewnych przyrodzonych właściwości*, Lelewel nie określał ich mianem *duch narodowy* (M. Handelsman, *Historyka*, Warszawa 1928, s. 88–89).

[246] *Słowo narodowość* — pisał Zieliński — *w wieku XIX należało do najczęstszych w słowie i piśmie abstraktów*; używaniu tego terminu towarzyszył wtedy *brak pełnej krystalizacji znaczenia, zbyt szeroki zakres semantyczny* (A. Zieliński, *Naród i narodowość...*, s. 22). Tym bardziej można to z pewnością powiedzieć o określeniu *duch narodowy.*

wszystkim duch tego plemienia, od czasu do czasu pojawia się, we wszystkich stronach, gdzie się osiedlili i odzyskuje swę dzielność, dzieje też, świadectwa ludów i pisarzy wszystkich wieków, jednozgodnie ich usposobienie wymieniają[247].

Autor wyróżnił zatem trwałe *skłonności plemienne* oraz cechy zmienne w czasie, zarazem zaznaczając, że zmiana warunków naturalnych i form egzystencji, instytucje polityczne i koleje dziejów zupełnie zmieniają *pierwotne plemienia przymioty*. Te stwierdzenia stanowią generalizację o zasięgu uniwersalnym, zaś następne zdania odnoszą się do plemienia Słowian, uznanego tu ewidentnie za przypadek szczególny. Plemię to, choć podlegało — jak każde inne — presji czynników zmiany i zmian tych doświadczyło (*mocne wytoczyło rozmaitości*), to te nie były sprzeczne z jego *duchem*. *Duch* ten przejawiał się wprawdzie z niejednakową siłą w różnych okresach, ale przecież powracał do *swej dzielności*, co znaczy zapewne zachowanie zdolności rewitalizacji *pierwotnych przymiotów* oraz kreowania sfery politycznej zgodnie z nimi. Skoro świadectwa mówią *jednozgodnie* o *usposobieniu* Słowian, skoro postrzegani byli przez zewnętrznych obserwatorów jako jedność, to należy rozumieć, że dominowały wśród nich zasadniczo te same cechy, a owe *rozmaitości* miały charakter drugorzędny.

W innym fragmencie książki historyk podsumował epokę *gminowładztwa szlacheckiego*, oceniając, że okres ten *roztaczał nam zwrot do słowiańskich zasad i postępne narodu rozwijanie się pod wpływem cywilizacji wieku*[248]. Jest to ważna konstatacja, pokazująca, iż w jego ówczesnych przekonaniach między niosącą postęp recepcją cywilizacyjnych nowości a wiernością *zbiorowej tożsamości* nie musiała zachodzić sprzeczność. O tym, że w tym czasie był daleki od potępiania zewnętrznych wzorów tylko dlatego, że były obce, świadczą także uwagi o wpływach rzymskich na instytucje i prawo w XVI wieku, których powstanie dopełniło dzieła stworzenia adorowanego ustroju Rzeczypospolitej. Trzeba jednak zauważyć, że wpływ taki oddziałał jedynie na adaptację pewnych form, a nie odnosił się do jego *gminowładczej* istoty[249]. W tej sytuacji jego ukazanie z jednej strony pomniejszało niejako znaczenie dziejów Polski jako wzorca przyszłego doskonałego urządzenia świata, z drugiej jednak było przesłanką powiązania jej dziedzictwa z najdonioślejszą tradycją ludzkości. Taka teza mogła służyć podniesieniu ich rangi w oczach francuskiego czytelnika, dla którego było przeznaczone to dzieło.

Spośród czynników generujących *rozmaitości* w obrębie Słowiańszczyzny uczony wyróżnił przyrodnicze warunki życia; różni są mieszkańcy *pomorza, płaszczyzn, lodów, step* [sic], *gór, trzęsawisk*. Dalsze uwagi o wpływie środowiska wskazują, w jakiej sferze osobowości ujawniają się te *rozmaitości*: oto Polacy *pod ostrzejszym klimatem na swych płaszczyznach nie zdają się w równym posiadać stopniu żartkości, zwinności, uniesienia i wyobraźni jak ich południowsi bracia*[250].

[247] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 275.
[248] Tamże, s. 307–308.
[249] Tamże, s. 259–266.
[250] Tamże, s. 276–277.

Skutki egzystencji w bardziej surowych warunkach sprowadzają się więc generalnie do większego umiarkowania temperamentu. Można to rozumieć jako deficyt pewnych pozytywnych predyspozycji psychicznych, ale tej zmiany uczony ewidentnie nie łączył z jakimś istotniejszym przekształceniem zbiorowej tożsamości. Zwłaszcza że *mrozy nie ostudziły w nich umysłu*, co — jak wolno się chyba domyślać — gdyby nastąpiło, być może zmieniałoby już obraz rzeczy. Z tymi wywodami należy zestawić sąd, że Polacy *w ciągu wieków rozlewając się po rozleglejszych innego rodzaju płaszczyznach* (chodzi tu pewnie o podjętą u schyłku średniowiecza ekspansję na wschód), *spełnili swe posłannictwo w którym swe ukazali usposobienia*. Istota owego *posłannictwa* nie została *explicite* sformułowana, nie budzi jednak wątpliwości, że do niej odnosi się dalszy fragment: *długi byt polityczny ożywiał i utrzymywał ducha wolności, który dźwigał i urządzał narodowy gmach*[251]. Określenie *duch wolności* zda się stanowić najbardziej lapidarne określenie treści *ducha narodowego* Polaków, czy też Słowian w ogóle. Widać też, że jego rozkwit wymagał długotrwałej suwerenności (*bytu politycznego*), ale nie stworzyły go odpowiednie warunki, oświeceniowe *okoliczności*; należy raczej sądzić, że otrzymał status kreacji pierwotnej. Warunki te sprzyjały jedynie jego utrzymywaniu, on to zaś ma demiurgiczną moc stwarzania — *dźwigał i urządzał* budowlę instytucji narodowych. Zaś za ich pośrednictwem oddziaływał także na cnoty polityczne, skoro przyczyną *wyższości męstwa i dzielności* Słowian *nad innych Europy mieszkańców* jest to, *iż się gromadzą, wspólnie radzą i obradują*[252].

Uczony, pisząc o *przymiotach Polaków*, cytował opinie Marcina Kromera sprzed trzech stuleci, potwierdzane potem — jak pisał — przez licznych obserwatorów[253], a to przywołanie *communis opinio* miało wspierać jego własne, zbieżne z tamtymi, sądy. Prezentacja charakterystyki odmiennych *usposobień* ludów w duchu przekonań tak dawnych, jak dawne jest pisarstwo historyczne, pojawia się tu obok typowo oświeceniowego pojmowania generowania i zmian temperamentu i predyspozycji psychicznych pod wpływem czynników klimatycznych. Na dodatek zlewa się to wszystko w jedną całość z nową, budowaną na fundamencie wyobrażeń romantycznych kategorią *posłannictwa* narodu oraz widoczną w tle, choć *expressis verbis* nienazwaną, kategorią *zbiorowej tożsamości*. Cytowane wywody stanowią w rezultacie przykład próby połączenia wyobrażeń historyzmu epoki romantyzmu z oświeceniową teorią wpływu środowiska na zmiany *usposobień* ludów.

Trzeba zauważyć, że czynnik determinizmu geograficznego, nieraz jeszcze przywoływany w publikacjach z lat dwudziestych, w okresie pisania *Uwag*, a tym bardziej w czasie znacznie późniejszej publikacji polskiej wersji, pojawiał się raczej rzadko i u podrzędnych autorów, odbijając *wyraźnie od głównego nurtu*

---

[251] Tamże.

[252] Tamże, s. 277. Tę ocenę wzmacnia odwołanie do autorytetu Rousseau.

[253] Tamże.

rozważań o narodzie[254]. Pojawiła się wówczas formuła eksponująca pełną harmonię właściwości opatrznościowej kreacji narodu z warunkami przeznaczonego mu środowiska, której istotę ilustruje wywód Antoniego Małeckiego. *Kiedy Myśl przedwieczna wywoła na scenę historyczną nowy naród z nicości, natenczas nie mogła go widzieć inaczej, jak zalegającego przestrzenie ziemi, które mają być w czasie ojczyzną jego* — pisał autor. — *Jądro ducha narodowości nie zrodziło się inaczej w twórczej Boga fantazji, jak obrzucone, zasadzone w tej ziemi, która ma być niegdyś podstawą ojczystą wielkiego drzewa, wraz z konarami jego narodowości*[255]. Czynnik klimatyczny został tu pozbawiony rangi samoistnej, kreatywnej siły, zarazem jego pozostawienie w tej podrzędnej funkcji pozwalało uniknąć negowania pewnych oczywistych, empirycznych obserwacji. Wyraźna obecność tego pierwiastka w książce Lelewela mogłaby więc w tym kontekście wskazywać na poniekąd już anachroniczne trwanie przy oświeceniowej koncepcji wpływu środowiska naturalnego.

Musi się tu pojawić pytanie, czy przytaczane tu refleksje z *Uwag* wokół sprawy *przymiotów* i *usposobień* Słowian i Polaków stanowiły w pełni świadomą próbę stworzenia całościowej konstrukcji, czy też uczony raczej mechanicznie, bez specjalnej troski o spójność efektów, zestawiał obiegowe wątki różnego pochodzenia. Wszakże jest to problem, którego natura kieruje rozważania na tory luźnego spekulowania i wyklucza możliwość dobrze uzasadnionej odpowiedzi. W każdym razie należy skonstatować ewidentne niekoherencje: oto uczony pisze, iż *częstokroć w tymże narodzie, różne mieszkańców wydziały, odznaczają się osobnym usposobieniem wynikłym z wrażeń towarzyskiego onych położenia, z powołania, lub z nauk osobno udzielanych*[256]. Widać tu romantyczną kategorię *powołania* odniesioną jednak nie do narodu, ale do jego *wydziałów*, którym przyznaje się miejsce na taki zakres dzielących je różnic, że kategorię *zbiorowej tożsamości* raczej już im, a nie narodowi należałoby przypisać. Jest wszakże wątpliwe, by kategoria ta była tam na właściwym miejscu, rysujący się obraz odpowiada bardziej oświeceniowemu rozumieniu zasadniczo płynnych *usposobień*. Konfuzję pogłębia zawarta na sąsiedniej stronie konstatacja swoistych *pojęć* narodu (naród *mimo woli pojęcia swe koszlawi*[257]), co sugeruje element romantycznego rozumowania.

Analizowany tu wywód Lelewela stanowi próbę pokazania, że generalny kierunek dziejów Polski zachowywał wierność ich odwiecznym pryncypiom, której nie podważała oczywista zmienność fenomenów przeszłości. Okazuje się, że

[254] A. Zieliński, *Rozważania o narodzie i narodowości w publicystyce poznańskiej lat czterdziestych XIX w.*, w: *Idee i koncepcje narodu w polskiej myśli politycznej czasów porozbiorowych*, red. J. Goćkowski i A. Walicki, Warszawa 1977, s. 114.

[255] A. Małecki, *O żywej, pojmującej się i dokonywającej Narodowości*, „Tygodnik Literacki", Poznań 1843, nr 41, s. 323; por. A. Zieliński, *Rozważania o narodzie...*, s. 112.

[256] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 281.

[257] Tamże, s. 280.

wartości, które sterowały działaniami narodu, są odwieczne, dzieje nie zdołały ich odmienić, co samo w sobie przydawało im przynależnego absolutowi blasku. Jest to jednak pośrednia i dość oględna formuła odwołania się do pierwiastka metafizycznego; w *Uwagach* daje się on uchwycić tylko w tego rodzaju, pośrednio nań wskazujących refleksjach. W całościowym kontekście dzieła nic bodaj nie sugeruje połączenia tych konstatacji z głoszoną później tezą, że Słowianie uchronili wartości objawione pierwotnie całej ludzkości. Co więcej, formuła *pierwotnych **plemienia** przymiotów* określa ich partykularny charakter i wydaje się wykluczać *pierwotne objawienie* o zasięgu powszechnym. Znalezienie uzasadnienia dla szczególnej roli swego narodu dla świata, roli, która nakazywałaby bezwzględnie przywrócić mu suwerenność państwową, wymagało przypisania mu stałości postępowania według wartości jedynie godnych człowieka. Ta wiara historiozofa i polityka-patrioty, który — będąc zarazem historykiem-badaczem — dochodzi do wniosku, że w dziejach ojczyzny odnalazł niezachwianą wierność tradycji, prowadzi drogą specyficznej logiki do myśli o ich odwiecznej genezie. Tę zaś najłatwiej było połączyć z mającą odległą tradycję i po dziesięcioleciach niełaski w różnych kręgach odnawianą koncepcją pierwotnego objawienia.

* * *

Jak już pisałem, w okresie uniwersyteckim Lelewel głosił relatywizm poznania, konstatując zależność historyka od *położenia, usposobienia, uczuć* etc. Oddzielał przy tym owocne poznawczo *najdostojniejsze widoki* dziejów, obejmujące *wszystko co ludzkość uzacnia*, od partykularnego punktu widzenia, który prowadzi do stronniczości ocen, przestrzegając przed *uplątaniem się w stronnictwo małego interesu*[258]. Postulat tego typu dywersyfikacji charakteru przekonań, które inspirują poznający podmiot, nie stracił chyba aktualności. Stawianie takiego pytania uważam za ważne zadanie historyka historiografii, jakkolwiek należy z góry zakładać, że intencja dokonania precyzyjnych rozgraniczeń musi napotkać na oczywistą nieostrość kryteriów i jest w praktyce trudna do realizacji. W każdym razie w wypadku rozprawy traktującej o poglądach Lelewela zasadność próby usytuowania jego poznawczych *widoków* w strukturze między godnymi szacunku opcjami ontologicznymi a *uplątaniem się w stronnictwo małego interesu* — wobec jego zaangażowania w bieżącą politykę — nie wymaga chyba specjalnych uzasadnień. Punktem wyjścia ustaleń w tej kwestii winna być publicystyka bohatera i wszelakie jego wypowiedzi na aktualne tematy polityczne, mające zresztą z reguły przełożenie na praktyczne działania, czy też będące w zamierzeniu same w sobie jego formą. Już przywołany wcześniej fakt, że w okresie emigracji zasadniczo zaprzestał on systematycznego prezentowania swego filozoficznego *credo*, przy jednoczesnym bardzo silnym zaangażowaniu w *potępieńcze swary* stron-

[258] J. Lelewel, *Jakim ma być historyk*, s. 553–555. Tym, *co ludzkość uzacnia*, jest poczucie *dostojności własnej religii* oraz *miłość ojczyzny i narodowości*.

nictw, jest znamienny, choć nie musi jeszcze przesądzać sam przez się, że partyjny ogląd zdominował jego wizję świata.

Wobec bezkompromisowo egalitarystycznej ideologii dziejopisa postrzegana przezeń jako prawidłowość dwudzielna struktura społeczeństw zyskiwała charakter wcielenia w historię powszechną metahistorycznego zła. Istnienie elit (arystokracji), ich dominacja i przywileje, oznaczało zaprzeczenie podstawy wzorcowego ładu świata, który stanowiła idea równości i braterstwa wszystkich. Tak ukształtowany świat historyczny przeczył jego rozumieniu prawd religii, treści pierwotnego objawienia i utożsamianego z nią przesłania ewangelii. Pozbawione wymiaru transcendentnego chrześcijaństwo, sprowadzone do idei *braterstwa*, uzasadniało wizję totalnej przebudowy, mocno nacechowaną etycznym pierwiastkiem, a przedstawianą — mniej czy bardziej wyraźnie — jako powrót do źródeł, do młodzieńczego wieku ludzkości. Podział na masy i elity przenikał się i dopełniał z podziałem na zwolenników i wrogów równości, wyznaczając delimitację między reprezentacjami sił dobra i zła. W publicystyce Lelewela jednoznaczne z perspektywy etycznej kwalifikacje określały ostrość ferowanych ocen i retorykę ekstremalnych oskarżeń. Już na poziomie języka powstaje nieodparte wrażenie, iż obraz świata autora zdominowała uproszczona, czarno-biała optyka. Po stronie bezwzględnego i bijącego w oczy dobra znajduje się nader mgliście i wręcz mistycznie pojęty lud i ci, którzy wspierają jego sprawę, po stronie zła — arystokracja i jej adherenci, których czyny i intencje podobnie nie pozwalają wątpić w słuszność skrajnie negatywnej oceny ich roli dziejowej.

Zaangażowanie dziejopisa wyrażało się (prócz wyrazistego kwalifikowania po stronie dobra i zła) w wypowiadanym nieraz wprost, a częściej *implicite*, przekonaniu o bliskim zwycięstwie dobra. Nie był to jednak optymizm pozwalający ze spokojem oczekiwać na spodziewany przełom, niezależnie od kakofonii bieżących wydarzeń. Choć nie ustawał w enuncjacjach nieuchronności powszechnego triumfu *gminowładztwa*, to — po okresie dzielonej z ogółem społeczności emigracyjnej wiary w szybki triumfalny powrót do kraju — doszło do głosu zrozumienie, że stan sprawy polskiej i sytuacja międzynarodowa nie stwarzają racjonalnych przesłanek do takich oczekiwań. Sądził jednak zda się, że ta niekorzystna koniunktura nie opiera się na trwałych podstawach, ale wynika z egoistycznych interesów o przejściowym znaczeniu, które nieuchronny bieg rzeczy skazuje na klęskę. Natężenie inwektyw i ekstremalnych oskarżeń było funkcją wiary w moralne wartości egalitarnej utopii, którą głosił, oraz doktrynerskich przekonań o słabości przeciwnika pozbawionego wszelkich historycznych racji, ale w nie mniejszym chyba stopniu efektem poczucia realnej bezsilności. Nie usiłuje bynajmniej sprowadzać problemu do psychologicznego mechanizmu kompensacji, gdzie demonizacja wroga, odmawianie mu prawa do istnienia, pokrywa tłumione poczucie niemocy. Działało tu zapewne poczucie słabości własnych atutów, skłaniając do podważania znaczenia tego faktu i tworzenia aury nieuchronnego triumfu idei, którym nie oprą się armie i policje tyranów. Lelewel łączył to jednak z autentycz-

nym, jak się wydaje, poczuciem, że niewiele trzeba, by odwróciły się proporcje sił. Potrzeba tylko obudzić lud, by ten z potęgą niemożliwej do powstrzymania lawiny zmiótł stary świat. Stąd tak łatwo było mu upatrywać przełomu w banalnych nieraz wypadkach (car drży, gdy wyruszyli partyzanci Zaliwskiego, sympatie Niemców do emigrujących powstańców dowodzą, że dojrzeli do roli awangardy, która niebawem rozpocznie dzieło przeobrażenia świata).

Zaangażowanie polityczne Lelewela opierało się na głębokim fundamencie, którego nie była w stanie podkopać żadna argumentacja, nie mogło zatem podlegać żadnym kompromisom. Fanatyczne wyznawanie *zasady gminowładztwa*, które wiązał z rozumieniem chrześcijaństwa, tworzyło obraz niewzruszonego dogmatu, a w warstwie retorycznej wyrażało się w elementach języka religijnego. Myśl demokratyczna — głosił — *stała się prawem, konstytucją, ewangelią każdego Polaka. Nie ma więc innej polskiej drogi, jak ta, którą nam bracia wskazali, to jest demokratyczna...*[259]. *Nasze zasady* — podkreślał w innym miejscu — *są rzeczą nietykalną i świętą*; a dalej: *zasady to wiara, ale bez uczynku wiara nie zbawia, bo drzewo wedle owocu będzie sądzonem, a uczynkiem jest czyn narodowy*[260]. Powstanie listopadowe, wpisywane w ramy objawienia światu prawd demokratycznych, przedstawiane jako rozpoczęcie przez Polaków dzieła dopełnienia chrześcijaństwa, pojawia się w kontekście porównania z epifanią Chrystusa. Pojawiły się oto próby „podwójnej" rachuby lat — swoje odezwy datował: *XV. roku rewolucji Polskiej w 1845 ery chrześcijańskiej*[261]. Szczególnym przypadkiem sakralizacji własnej ideologii jest przemówienie na uroczystości uczczenia martyrologii Szymona Konarskiego, którego w szerszym wywodzie Lelewel porównywał do Jezusa Chrystusa, a głoszone przez niego zasady nazwał *słowem zbawienia*, przy okazji wyrażając przekonanie, że *miecz sprawiedliwości* Bożej *zgładzi naszych nieprzyjaciół i zemści się za nasze krzywdy*[262]. Tytułem zachowania symetrii przeciwnik był zaś wyposażany w znamiona szatańskie; można więc usłyszeć, że *piekielna przeszkoda* blokuje wprowadzenie *republikanckich zasad*, a car jest aktualnym *wcieleniem piekielnych żywiołów*[263]. Posługiwanie się retoryką religijną w materiach polityki było w tamtej epoce praktykowane nierzadko, ale nie zawsze znaczyło faktyczne umocowanie przekonań w autentycznej wierze, nieraz stawa-

[259] Tenże, *Polska, dzieje...*, t. XX, s. 513–514.

[260] Tamże, s. 498–499. Lelewel odwoływał się do kultowego — w dosłownym znaczeniu — aspektu wyznawanych idei: *grób męczenników* nazwał *ołtarzem na około którego różne narody przyjmują komunią wolności* (tamże, s. 345; tę metaforę przypisywał niejakiemu Linstantowi, Haitańczykowi).

[261] Tamże, s. 466.

[262] W przemówieniu odwołał się do całego szeregu postaci i sytuacji, dla których znajdował analogie w ewangelii; jest więc *nowy Judasz* i *obłudni Faryzeusze*, prześladowanie pierwszych chrześcijan czy stwierdzenie, że imię Konarskiego jest jak imię Jezusa, które *długo zostawało pomiędzy jego zwolennikami, nim się stało przedmiotem czci świata* (tamże, s. 281–285).

[263] Tamże, s. 580, 427.

ło się swoistą manierą. W przypadku Lelewela nie ma jednak wątpliwości: język prawd wiecznych i nienaruszalnych odpowiada jego obrazowi świata historii, który wpisując się w kategorie eschatologiczne, sytuował się w obrębie czy w pobliżu romantycznego millenaryzmu.

* * *

Lelewel nie uznawał kompromisów nie tylko w sferze zasad, w odniesieniu do ostatecznego celu, ale również w dążeniu do jego natychmiastowej realizacji. Ujawnia się w tym niebywała odporność jego demokratycznych przekonań na presję rzeczywistości, podkreślająca ich dogmatyczny wymiar. Wydarzenia galicyjskie roku 1846 ujawniły oblicze ludu, jakiego on sam i jego ideologiczni towarzysze nie dopuszczali wcześniej do świadomości, posądzając o najgorsze wszystkich tych, którzy przed konsekwencjami ich zaślepienia ostrzegali. Mogłoby się wydawać, że doświadczenie tak dojmujące powinno skłaniać do jakiejś rewizji przyjętych założeń, a także do postawienia pytania o własną współodpowiedzialność za tragedię. Jednak charakter bezpośredniej reakcji nie pozwala sądzić, by wiara autora *Straconego obywatelstwa* w słuszność obranej drogi została choćby w najmniejszym stopniu zachwiana. W każdym razie w jego ówczesnych wypowiedziach nie znajdzie się żadnej skłonności do ustępstw; przeciwnie — widać tam tendencję do dobitniejszej artykulacji haseł oraz zaostrzenie tonu oskarżeń wobec reprezentantów innych racji. Cytowane już proklamowanie demokratycznych idei *ewangelią każdego Polaka* nastąpiło właśnie wtedy, parę miesięcy po rabacji.

Posługiwanie się w tej sytuacji retoryką niezłomnego utrzymania raz obranego kierunku pokazuje najlepiej, że idzie o taki przypadek wiary, której nie mogły podważyć żadne fakty. Można oczywiście powiedzieć, że rozczarowanie stanem świadomości polskiego ludu nie musiało i nawet nie powinno powodować utraty wiary w zasadniczą słuszność szczytnego hasła zrównania wszystkich ludzi wobec prawa i konieczność usunięcia nieprzekraczalnych barier społecznych. Wszakże nie o takie porzucanie ideowego *credo* tutaj idzie, lecz tylko o uznanie zasady, że najszlachetniejsze nawet idee i projekty winny być wprowadzane w życie z uwzględnieniem właściwości materii społecznej oraz o przyznanie, że niewczesne ich forsowanie może przynieść więcej szkód niż korzyści. Tymczasem Lelewel nie był skłonny uznać choćby, że jego obóz polityczny popełnił taktyczną pomyłkę, błędnie oceniając stan świadomości polskiego ludu. Bez zbędnej oględności odrzucał pojawiające się pod wpływem klęski wezwania do rewizji dotychczasowych działań obozu demokratycznego i pojednania stronnictw. *Ludzie niepewnej wiary natrętnie o zgodzie rozprawiać poczynali* — głosił — *niecili niepokój, zboczne gminnym usposobieniom podnosili widoki, mnożyli odmęt, wichrzyli*[264]. Trudno w ogóle dopatrzyć się śladów krytycznej analizy tego, co się stało; nie było widać też skłonności do rezygnacji z podburzania do nieprzerwanej walki.

[264] Tamże, s.519.

Przeciwnie, niemal nazajutrz po klęsce usiłował kontynuować propagandową ofensywę w starym stylu i zachęcał: *Nie zrażajcie się ni przymówkami, ni przeciwnościami, nie zbaczajcie z dróg obranych, bierzcie się do nowego czynu*[265].

Znamienny jest fakt, że liczne w 1846 r. oświadczenia Lelewela, pisane na potrzeby sporów partyjnych na emigracji i kierowane do kraju odezwy, przemilczały istotę wydarzeń w Galicji. Chodzi nie tylko o brak stwierdzenia, że polski lud, tyle razy przezeń ogłaszany podstawową, gotową już do walki siłą powstania narodowego, mordował polską szlachtę, kiedy takie powstanie wybuchło. Komuś, kto nie wiedziałby, co się stało, a usiłował w dobrej wierze na podstawie tych tekstów ustalić podstawowe fakty, z pewnością nie przyszłoby nawet do głowy, że stało się właśnie to, co się stało. A gdyby ktoś taki potrafił zarazem odkodować określenia politycznych przeciwników Lelewela, domyślałby się, że jakiejś kolejnej, mgliście przywoływanej, ale strasznej zbrodni dopuścili się Czartoryski i *arystokracja*. Co prawda pod wpływem pierwszego impulsu (7.III) pojawiły się słowa o *krwi rzezi Tarnowa* i znamienna uwaga, że *ofiary padły pod nożem zbójeckim*[266], ale żadne konkretyzacje nigdzie nie nastąpiły. Trudno więc ocenić, czy ów *nóż zbójecki* miał odnosić się do polskiego ludu — należy sądzić, że nie, nawet jeśli miał być metaforą bezpośrednich sprawców mordu, a nie inspiratorów obcych. W zmistycyzowanym pojęciu ludu Lelewela nie było miejsca na prawdę, że w jego łonie także mogły istnieć skłonności do posłużenia się *zbójeckimi nożami*. (Sądzę, że mógłby co najwyżej przyznać, iż wśród ludu mogły się jedynie znaleźć jednostki zdeprawowane, które wszakże ów fakt demoralizacji wykluczał z rzeczywistej, duchowej przynależności do ludu.) Jeśliby jednak uczony odnosił ów *nóż zbójecki* do polskiego chłopa, należałoby uznać te słowa jedynie za objaw szoku po pierwszych wieściach i chwilowego załamania. Już bowiem w tydzień później, nawołując do zjednoczenia emigracji w obliczu dramatycznych wydarzeń ogłaszał konieczność trwania bez jakichkolwiek ustępstw przy *jednostajnie wyznawanej zasadzie gminnej*. (Jedność nie była więc wcale zła, a *rozprawianie* o niej nie musiało być *natrętne*, gdy chodziło o jej dokonanie na warunkach Lelewela, tzn. gdyby nastąpiła z wykluczeniem *arystokracji* i była przeciw niej skierowana, a przede wszystkim, gdyby to on stanął na czele.) Deklaracje z następnych tygodni także pełne były zapewnień pod ogólnikowym, niemniej jednak budzącym wówczas grozę hasłem: *droga demokratyczna jedynie dla Polski zbawienna*[267].

W wypowiedziach Lelewela nawiązujących do wydarzeń 1846 r. nie tylko brak wzmianki o mordowaniu powstańców i ziemian przez chłopów. Niektóre fragmenty wolno potraktować — jakkolwiek brzmiałoby to absurdalnie — jako próbę usilnego przekonywania, że stało się coś, co by takie fakty zgoła wyklucza-

[265] Tamże, s. 520.
[266] Tamże, s. 486–487.
[267] Tamże, s. 490, 507.

ło. W lipcu 1846 r., gdy świeże były jeszcze mogiły ofiar rabacji, w swoistym podsumowaniu dotychczasowych walk o niepodległość, podkreślał, że lud powodowany miłością wspólnej ojczyzny, *za każdy raz stawał z większą pod dowództwem szlachty żarliwością i wytrwałością.* [...] *Za każdy raz narodowe wysiłki niepowodzenie kirem żałoby pokryło, a lud powtarzał: „Pany zdradziły, szlachta z pola zeszła, a ojczyzna upadła.".* Ten trend rosnącej *żarliwości i wytrwałości* uczestnictwa ludu w walce o wspólną ojczyznę miałby obejmować także wydarzenia sprzed kilku miesięcy. Lelewel chwalił inicjatorów powstania krakowskiego i dziękował im za to, że podnieśli *po raz pierwszy wyraźnie sprawę gminną.* Dzięki nim — głosił — *lud powołany do wspólnego boju dowiedział się, o co idzie, że idzie nie o samo jedynie cudzoziemca wypędzenie, nie o samą niepodległość ojczyzny, ale razem ustalenie sprawy gminnej, o jego własne wyzwolenie. Chwycił za broń w szczerem postanowieniu niewypuszczania jej z ręki, a ujrzał niepowodzenie*[268].

Odczytując te szokujące elukubracje, trzeba wykluczyć ewentualność nieporozumienia, które mogłoby się wiązać ze znanym faktem posługiwania się przez Lelewela określeniem „lud" w różnych zakresach znaczeniowych. (Upraszczając: w sensie węższym pojęcie to odnosił do chłopów, zaś w sensie szerszym obejmowało ono także „lud" szlachecki[269].) Po pierwsze bowiem jest to ten lud, który walczy o *własne wyzwolenie*, różne od wyzwolenia ojczyzny, a więc nie o szlachtę, po drugie — słowa te padły w kontekście cytowanego wcześniej fragmentu, gdzie „szlachta" i „lud" są wyraźnie rozdzielone (*lud powtarzał:* [...] *szlachta z pola zeszła*). Nie można tego zatem rozumieć inaczej — o udziale chłopa w wypadkach 1846 r. uczony nie waha się powiedzieć, że *chwycił za broń* we *wspólnym boju* ze szlachtą. Odczytuje się te słowa z niedowierzaniem nawet wtedy, gdy po wielokroć w jego tekstach miało się do czynienia z przykładami braku elementarnej uczciwości posługiwania się słowem. Nie jest to zapewne przejaw zwykłej skłonności do cynicznego zakłamywania stanu faktycznego — jest to trudne do pomyślenia, gdy różnica między tym, co się stało, a tym, jak chciałoby się to przedstawić, jest tak drastyczna, że przekonanie do tej oceny innych musi się wydać nierealne.

Uparte kreślenie wizji nieistniejącej rzeczywistości, co pozwalało jemu i grupie zwolenników odrzucać odpowiedzialność za dotychczasową działalność, musiało Lelewelowi dyktować pragnienie dalszego istnienia na arenie politycznej, wynikające i ze względów ideowych i z ogromnej ambicji przewodzenia[270].

[268] Tamże, s. 520–521.

[269] Por. np. uwagi o *części ludu w narodzie, części zowiącej się szlachtą* (J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 165; kwestia ta będzie dalej przedmiotem rozważań).

[270] Pisano o tym nieraz, np. M. Handelsman: *Lelewel ambitny i o swą pozycję zazdrosny, ukrywa tajemnicę swej istoty i tęsknotę władzy, i niezdolność decyzji* (*Adam Czartoryski*, t. I, Warszawa 1998, s. 122), czy A. Lewak: *miał przy nieśmiałości swej więcej ambicji politycznych niż nawet naukowych, ale brakło mu energii i odwagi przekonań, które zastępował uprzedzeniami i małemi*

Odnosi się jednak wrażenie, że w jakiś niezrozumiały dla zwykłego śmiertelnika sposób wierzył on w to, co o roli chłopa w wydarzeniach w Galicji głosił. Czy może lepiej powiedzieć: mimo że resztki nadwątlonej wiary wydobywał z siebie rozpaczliwie, to nie pozwolił, by nieznośna a pozorna rzeczywistość świata materii pokonała rzeczywistość idealną, której nie przestał uważać za wyższą, bardziej realną, a także zdolną przeobrazić tę pierwszą. Rosyjski słowianofil, Michał Pogodin, także prorok idei zbawienia przez lud, nie wahał się zastrzegać: *Wspaniały jest lud rosyjski, ale wciąż jeszcze wspaniały tylko potencjalnie. W rzeczywistości jest podły, straszny i bydlęcy*[271]. Trudno oprzeć się domniemaniu, że Lelewel w taką *potencjalną wspaniałość* ludu polskiego chciał wierzyć tak bardzo, że jego aktualną postać, *straszną i bydlęcą*, gotów był eliminować jako przypadkową i w istocie nierzeczywistą. Nieprawdopodobieństwo takiego wyjaśnienia zmniejsza fakt, że uczony był takim przypadkiem adoratora ludu (w tamtej epoce niezupełnie wyjątkowym, ale z pewnością skrajnym), który z przedmiotem swej idolatrii (przynajmniej w jego ściślejszym rozumieniu, czyli po prostu z polskim chłopem) praktycznie się nie zetknął.

W wypowiedziach Lelewela wokół rebelii galicyjskiej istotę problemu zagłuszała nachalna i zaślepiona, niezważająca nawet na swą niewiarygodność, propaganda. *Krew rzezi Tarnowa* nie pojawiła się w enuncjacjach z owego pamiętnego roku jako pozycja w bilansie sprawy narodowej. Wolno zresztą uznać, że słowa te wypowiedział spontanicznie pod wpływem chwili; później o *kurzu krwi bratniej* już nie wspominał. Rabacja nie była dlań dostateczną przesłanką rewizji wcześniejszych założeń w kwestii walki o niepodległość i udziału w niej chłopa. Uczony-polityk nie szczędził zaś słów potępienia wobec wszystkich przeciwników swych poglądów, także tych, którzy choćby wątpili, czy dzieło wcielania w życie przesłania ewangelii demokratycznej należy kontynuować w dotychczasowy sposób. Gromił więc *nieudolnych pojmować jego wysokości, niedołężnego umysłu ludzi, niebacznych na co się narażają, lub o swe dostojnictwa i prerogatywy troskliwych, wywołujących, że nie czas, że niebezpieczna gmin mieszać do szlacheckiego żywiołu Polski, bo gmin nie usposobiony, pierwej go oświecić i nauczyć trzeba* [...] *O ludzie niesumienni! Szydzą ludzkości, urągają się ludowi!*[272]. Wyjątkowo żenujący jest brak choćby cienia pokory wobec tragedii oraz wobec złożoności materii społecznej, co kazało mu wykluczać możliwość tego, co przecież się już stało. Nie przyjął też godnej postawy obronnej; bronił się przez atak, brutalnie faulując i zachowując się tak, jakby to, co zaszło, dawało atut do ostatecz-

sposobami działania (*Czasy Wielkiej Emigracji*, w: *Polska, jej dzieje i kultura*, s. 203); por. też I. Chrzanowski, *Joachim Lelewel*, Warszawa 1946, s. 52. Ambicje te przyjęły żenujący charakter, gdy Lelewel wszelkimi sposobami usiłował torpedować ogólną inicjatywę demokratycznego wyboru reprezentacji całej emigracji, co pozbawiłoby znaczenia jego założony przez garstkę zwolenników Komitet (L. Gadon, *Emigracja polska*, t. 2, Kraków 1901, s. 133–136).

[271] A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii*, s. 49.

[272] J. Lelewel, *Polska, dzieje...*, t. XX, s. 521.

nej rozprawy z przeciwnikami. Tonem biblijnego proroka gromił tych, którzy uważali, że potrzeba jeszcze czasu i trudu pracy przygotowawczej: *Biada temu, coby pomyślał, że gmin polski do obywatelskiej posługi nieusposobiony!*[273].

W przekonaniu, że idei demokracji przeznaczony jest ostateczny triumf w historii już tylko dlatego, że wyraża idealny porządek świata, Lelewel głosił: *Nie można powstrzymać tego postępu przejrzanego w wyrokach Opatrzności. Wstrząśnienia, burze, zamieszki, wywroty, nic nie może przeszkodzić ani opóźnić dzieła wielkiego odrodzenia*[274]. Czy jednak istotnie można uważać te zapewnienia za dosłowny wyraz jego przekonań, czy też należy raczej sądzić, że była to próba podtrzymywania wiary członków swojej grupy wbrew faktom, a także bodaj wbrew własnemu zwątpieniu. Przy tym rozliczne wypowiedzi pozostawiają wrażenie mocno ugruntowanego przekonania, iż ideał nie przybrał dotychczas realnego kształtu z powodu knowań wroga, który jest co prawda skazany na klęskę, ale zachowuje moc stawiania oporu i opóźniania biegu przeznaczenia. Konstatując z radością, że *stało się ideą i teorią Polaków, że Polska własną siłą się dźwignie i w zasadzie ludu byt i zbawienie znajdzie*, powtarzał niby zaklęcie: *I tak się stanie.* Ci zaś — dodawał — którzy przeciwdziałają takiemu biegowi spraw, *zbrodniczo szkodzą, choć nie poradzą, zaszkodzą, ale się stanie*[275].

* * *

W charakterystycznych dla epoki romantyzmu historiozoficznych konstrukcjach absolutne dobro musiało znaleźć dopełnienie w postaci absolutnego zła — reprezentacji idei sprzecznych z boskim celem historii. W wizji dziejów Lelewela późniejszego okresu są to te same idee, które określiły inicjalny kształt ludzkości, a których odrzucenie stanowiło grzech pierworodny aktualnie istniejącego urządzenia świata. Jak już była mowa, głosił on, że w pradziejach od ogółu społeczności wyodrębniły się mniejszościowe *działy*, które porzuciły zasadę braterstwa i *wszechwładztwa* ludu, zastępując ideał egalitarnej wspólnoty egoistycznym dążeniem do własnych korzyści. Wszystko, co nie służyło *sprawie gminnej*, co powodowało istnienie hierarchii, przywilejów, podziałów na klasy, władzy monarchy, otrzymywało pejoratywną konotację. Istnienie grup uprzywilejowanych uczony traktował jako wcielenie negatywnego pierwiastka, określanego jako *duch* czy *zasada arystokracka*[276]. W jego pracach znaczenie terminu *arystokracja* wychodzi poza powszechnie przyjmowane rozumienie, oznacza nie tylko grupę spo-

---

[273] Tamże, s. 522.

[274] Tamże, s. 303.

[275] Tamże, s. 416.

[276] J. Lelewel, *Trzy konstytucje polskie*, (przedmowa do wyd. francuskiego), s. 483; tenże, *Polska, dzieje...*, t. XX, s. 315; tenże, *Uwagi nad dziejami...*, s. 312. Dążenie do *odróżnienia się, wyłamywania spod ogólnego prawa* jest definicyjną cechą arystokracji, stąd *sprawa ludu* jest z natury rzeczy *w zatardze* z nią (*Trzy konstytucje polskie*, przedmowa do wyd. francuskiego, s. 473; *Polska odradzająca się*, s.128).

łeczną o określonym statusie czy stronnictwo polityczne, nieraz stanowi określenie modelu organizacji społeczeństwa nierespektującego zasady równości.

Tak jak *egoistyczne pożądliwości* arystokracji i dążenie do *wyłączności* stanowią biegunowe zaprzeczenie zasady egalitaryzmu, tak swoje antypody miały też pozostałe składniki dogmatu demokratycznego. Tak więc, jak mówią przytoczone już stwierdzenia, *wszechwładztwo ludu szlacheckiego* zmagało się z *wymaganiami monarchicznymi*, duch braterstwa pasował się z *zawziętościami religijnymi*, a *idea niepodległości* z *wpływem i przewagą cudzoziemską*[277]. Wydaje się, że permanentnie przez Lelewela atakowany *monarchizm* nie posiadał w hierarchii idei takiej rangi, jak *zasada arystokracka*. W jego czarno-białym świecie były oczywiście różne postacie zła, ale to arystokracja komprymowała całą jego istotę, otrzymując niejako pełnię negatywnej osobowości duchowej. *Duch arystokracki* jako ujemne dopełnienie *ducha gminowładztwa*, odgrywa rolę właściwej siły sprawczej, gdy *monarchizm* stanowi tylko jej kreaturę, narzędzie służące partykularnym interesom; egoistyczne dążenie *arystokracji* do hierarchii wymaga niejako zwieńczenia piramidy społecznej w osobie króla[278]. Inaczej można powiedzieć, że o ile *arystokracja* stanowi u Lelewela negatyw demokracji, to monarchia — typowy w historii sposób ujarzmienia *ducha gminowładztwa*[279]. Zarazem w postrzeganiu współczesnej rzeczywistości, uwidocznionej w publicystyce politycznej, często zacierały się kontury rozróżnień: *arystokracja* i *monarchizm* to raczej dwie twarze jednego pogańskiego bałwana, co nieraz wyrażała pojęciowa zbitka *fakcja arystokratyczno-monarchiczna*.

Temu metahistorycznemu statusowi arystokracji odpowiadało podnoszenie najskrajniejszych zarzutów w odniesieniu do jej roli w dziejach Polski, zwłaszcza w epoce najnowszej. Miała ona z wyrachowania dążyć do likwidacji niepodległości, w przekonaniu, że monarchowie państw zaborczych będą służyć lepiej realizacji jej dążeń. I według dziejopisa nie zawiodła się: po rozbiorach Rzeczypospolitej mogła swobodnie *na jej grobie zbierać smakowite owoce*. Obcy *despoci wynagradzając tych, którzy im najczynniej do ujarzmiania narodu pomagali, ujarzmiali łaskami*[280], uczynili z nich powolne sobie narzędzie antypolskiej polityki. Każdy dowolnie wybrany czyn arystokraty Lelewel mógł uznać za reprezentatywny dla dążeń całej klasy. Jej złowrogim narzędziem została ogłoszona *dy-*

---

[277] J. Lelewel, *Panowanie króla polskiego Stanisława Augusta Poniatowskiego*, *Dzieła*, t. VIII, *Historia Polski nowożytnej*, Warszawa 1961, s. 437, 441.

[278] Ta dogmatyczna interpretacja wymagała uznania, że w Polsce przedrozbiorowej arystokracja walczyła z instytucjami republikańskimi, popierając monarchię; Lelewel wbrew elementarnym faktom utrzymywał, że tak było (J. Lelewel, *Polska odradzająca się*, *Dzieła*, t. VIII, *Historia Polski nowożytnej*, Warszawa 1961, s.128).

[279] Stąd też, co sygnalizowałem we wstępie niniejszej książki w odniesieniu do tytuły pracy Adamusa, koncepcja Lelewela lepiej mieści się w ramach antynomii *gminowładztwa* (*demokracji*) i *arystokracji* niż *monarchizmu* i *republikanizmu*.

[280] J. Lelewel, *Trzy konstytucje polskie*, przedmowa do wyd. francuskiego 1833 r., *Dzieła*, t. VIII, *Historia Polski nowożytnej*, Warszawa 1961, s. 476.

plomacja, obejmująca nie tylko próby rozgrywania „sprawy polskiej" w oparciu o dwory i rządy państw europejskich, ale właściwie wszelkie — poza walką — relacje z władzami państw zaborczych. Próby uzyskania wsparcia Austrii dla emancypacji Królestwa Polskiego przez powstańczy rząd uważał on za przykład polityki klasowego interesu magnatów, kontynuacji permanentnych zabiegów o uzyskanie *monopoli*, oczekiwań, że w oparciu o Wiedeń *snadniej zbudują sobie dziedziczne parostwa*[281]. Zarzut, że *matactwa arystokracji* były przemożną (jeśli nie jedyną) przyczyną *smutnego końca ostatniej rewolucji naszej* (powstania listopadowego)[282] to ciągle powtarzany motyw jego politycznych enuncjacji. Wysiłek wkładany w egzorcyzmy odprawiane nad *arystokracją* i *dyplomacją* — jej szatańską bronią, pochodził w dużym stopniu z nienawiści do księcia Czartoryskiego. Zajadłość Lelewela wykazywana na tym polu czyni osobliwe wrażenie, jeśli się pamięta, że książę Adam jeszcze przed powstaniem napisał *Esej o dyplomacji, jeden z najwspanialszych głosów sprzeciwu wobec immoralizmu partykularnych „racji stanu"*. Stał się w ten sposób pionierem zasady *legitymizmu narodów*, uznanej za wyższą nad legitymizm tronów oraz uchodzi za prekursora idei uetycznienia polityki, *centralnej idei politycznej polskiego romantyzmu*[283].

Przekraczająca granice absurdu demagogia ataków na księcia Adama Czartoryskiego zwraca uwagę na źródła resentymentu tkwiące w subiektywnym odczuciu zdolnego i ambitnego badacza, przekonanego w młodości, że pochodzenie rzekomo ogranicza jego możliwości. W przedmowie do francuskiej edycji *Trzech konstytucji polskich* pisał: *Ojciec mój, który z urzędowania swego publicznego, miewał sposobność widywania z bliska niektórych głównych arystokratów, opowiadał mi nieraz, jaki w nich dostrzegł wstręt ku temu mieszaniu się i zlewkowi szlachty z nieszlachtą*[284]. Trudno te refleksje uznać za odkrywcze; było sprawą oczywistą, że ówczesna magnateria polska (i nie tylko ona) — dbała o koligacje z równymi sobie. Zdumiewa jednak kontekst i przypisana im rola: jednostkowe wrażenia Lelewel przywołał w programowo analitycznej rozprawie i uznał za podstawę generalizacji. Fakt, że próbował poświadczać ogólnie znane praktyki, wskazuje na istnienie jakiejś psychicznej potrzeby, będącej pochodną głębokiej animozji, zadawnionego kompleksu. Ale w tej sytuacji trudno byłoby wyjaśnić

[281] Tenże, *Trzy konstytucje polskie*, s. 477.

[282] Tamże, s. 478. Szczególnie obficie retoryką *matactw dyplomacji* i *fakcji dyplomatycznej* uczony posługiwał się także w *Polsce odradzającej się*, czyli napisanej na emigracji kontynuacji *Dziejów Polski potocznym sposobem opowiedzianych* (J. Lelewel, *Dzieła*, t. VIII, s. 126–134, 139–143).

[283] Choć Adam Czartoryski *daleki był od religijnego mesjanizmu*, to jego traktat bezpośrednio inspirował *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego* Mickiewicza. A. Walicki, *Idea narodu...*, s. 54–48; por. tenże, *Mesjanistyczne koncepcje narodu i późniejsze losy tej tradycji*, w: *Idee i koncepcje narodu w polskiej myśli politycznej czasów porozbiorowych*, red. J. Goćkowski i A. Walicki, Warszawa 1977, s. 88; *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, red. A. Walicki, Warszawa 1986; s. 34; A. Zieliński, *Naród i narodowość...*, s. 43.

[284] J. Lelewel, *Trzy konstytucje polskie*, przedmowa do wyd. francuskiego 1833 r., *Dzieła*, t. VIII, *Historia Polski nowożytnej*, Warszawa 1961, s. 475.

jego dawniejszą ocenę roli stronnictwa Czartoryskich u schyłku niepodległej Rzeczypospolitej, aprobatę dla ich dążeń do dokonania *wielkiej przemiany*, przekształcenia *nieładu w rządną monarchię* i *podźwignienia kraju z ohydnego położenia*[285]. Jeśli nie chce się podejrzewać, że wtedy były to zwykłe pochlebstwa w stosunku do przedstawicieli wpływowego rodu, to trzeba przyznać, że poglądy polityczne zmienił on w sposób diametralny.

Polityczne teksty dziejopisa dają wyrazisty obraz rzeczywistości, pozbawiony cieniowania sfer pośrednich między czernią a bielą. Walka sił dobra z siłami zła toczy się w pierwszym rzędzie w sferze ducha; świętość idei *gminowładztwa* gwarantuje jej przyszły triumf, ale warunkiem jest jej zachowanie w czystej postaci. Wygląda na to, jakby Lelewel propagował z determinacją odpowiednik słynnej przysięgi Hipokratesa, który miałby obowiązywać rycerza demokracji i brzmiałby: „przede wszystkim nie skazić". Nieustannie nawoływał do absolutnej bezkompromisowości, zapewne podszyty tłumioną świadomością, że głoszeniem przekonań o dobroczynnej roli arystokracji dla wolności w historii, o konieczności hierarchii społecznej i zaletach oświeconej monarchii, a także związkami z ludźmi ze świata władzy i przywilejów sam długo „grzeszył". Wydarzenia 1846 roku nie były dlań dostatecznym argumentem za dążeniem do porozumienia ponad podziałami, gdyż to mogłoby narazić emigrację na utratę charakteru reprezentacji *gminnej sprawy*. Wręcz przeciwnie, głosił, że po tym, jak hasła demokratyczne podnieśli powstańcy, *tym większym jest obowiązkiem zachować ten charakter nieskazitelnym*. Tymczasem kompromituje już samo tylko *zetknięcie się z monarchistami* (tj. obozem Hotelu Lambert), zaś zawarcie *przymierza* z nimi oznaczałoby *plamę niezatartą* i w efekcie zgubę[286].

Można zaryzykować stwierdzenie, że u Lelewela słowa *monarchia* czy *arystokracja*, jeśli już nie dopełnia ich dobitnie wypowiedziany epitet typu *nasza przewrotna arystokracja*, nigdy nie pojawiają się w kontekście obojętnym znaczeniowo. *Zadaniem Polski demokratycznej jest walczyć z błędem, odpierać zamach arystokratów, tych nowoczesnych faryzeuszów* — pisał. To wśród nich — jak wynika z dalszego wywodu — *nieprzyjaciel, który się uwziął na zgubę Polski* [...] *znajduje morderców gotowych do wykonania jego krwawych rozkazów*. Oczywiste jest zatem, że demokratom nie wolno porozumiewać się z nimi — tymi, *którzy działają nieustannie na przekorę jej zasadom i popychają Polskę z przepaści w przepaść. Powinna raczej odwrócić się od nich ze zgrozą, podać ich złorzeczeniu świata i potomności*[287]. To nie przypadek, że kaznodziejstwo Lelewela,

---

[285] Czartoryscy — pisał — *stali się opiekunami i podsycającymi oświatę w kraju, a jeżeli politycznych zamiarów nie dopięli, pamiętni będą: że więcej jak ktokolwiek do politycznego życia naród obudzili, że obok Konarskiego stawali się najczynniejszą podnietą nauk i oświecenia* (J. Lelewel, *Dodatek do Teodora Wagi Historii książąt i królów polskich. Panowanie króla polskiego Stanisława Augusta Poniatowskiego*, Warszawa 1819, s. 8–9).

[286] J. Lelewel, *Polska, dzieje...*, t. XX, s. 502, 504.

[287] Tamże, s. 527–529.

odwołujące się do idei *braterstwa* i miłości bliźniego, nigdy bodaj nie przyjęło formy wezwania do miłości inacze myślących; nie wydaje się możliwe, by bliźnim mógł być dla niego arystokrata.

Faktu, że ugrupowanie Czartoryskich głosiło konieczność zniesienia pańszczyzny i prawnego zrównania chłopów, badacz ewidentnie nie uważał za argument za relatywizacją swej oceny. Wolno sądzić, iż widział w tym raczej niebezpieczeństwo zamazywania przeciwieństw, co także skłaniało do werbalnego radykalizmu. Komitety i zjednoczenia, które firmował Lelewel — obrońca historycznej roli szlachty, były najbardziej umiarkowanym i jeśli idzie o konkretne postulaty społeczne, najbardziej zbliżonym do Hotelu Lambert[288] odłamem emigracyjnej demokracji. Demonizacja konkurentów z prawa wynikała więc także z potrzeby wyrazistego odróżnienia się w sytuacji, gdy możliwości licytacji w drugą stronę były mocno ograniczone. To miejsce z lewej zajmowały ugrupowania takie, jak Towarzystwo Demokratyczne Polskie, którego program społeczny miał trudne do przecenienia znaczenie dla przeszłości kraju, ale pozbawione aktualnie większego rzeczywistego wpływu. Mizerne perspektywy pozyskania ziemiaństwa dla dalej idących reform oznaczały trudny dylemat dla tych, którzy rozumieli konieczność zmian. Ugrupowania, które firmował Lelewel, naprawdę nie mogły pójść dalej niż *przewrotna arystokracja* Czartoryskich; musiały definiować się i uwiarygodnić przez skrajnie negatywny stosunek do niej jako wcielenia zła absolutnego. Świadczyłoby to o pewnej dozie realizmu, wyłącznie taktycznego, ale tak czy inaczej bardzo deficytowego w jego postawie.

Należy jednak wątpić, by była to dlań decydująca przesłanka, to znaczy, że gotów byłby od ówczesnej szlachty żądać więcej (w sensie ustępstw z zajmowanej pozycji społecznej) i jej historyczną rolę poddać zdecydowanej krytyce. Radykalne potępienie podstaw jej aktualnego statusu społecznego trudno byłoby pogodzić z oceną, że przechowywała ona zrąb dziedzictwa słowiańsko-polskiej przeszłości, co w jego interpretacji było sprawą zasadniczą i niebudzącą wątpliwości (nawet jeśli uznawał, że stosunek do chłopa w części tę tradycję zniekształcał). Zaprezentowane wnioskowanie mogłoby więc być przesłanką domniemania, że — wbrew pozorom — krystalicznej ideowości w postawie Lelewela nie brakowało swoistego koniunkturalizmu. Trudno jednak orzekać, czy sięgał on tak daleko, że nie ujawniając tego, w istocie obawiał się o rzeczywiste intencje szlachty, popadając w sprzeczność ze swą koncepcją: wszak *gmin szlachecki* winien i dziś w głębi dusz przechowywać odwieczną zasadę braterstwa, która kiedyś wreszcie

---

[288] Obóz Czartoryskich był prawicą tylko relatywnie, w obrębie ruchu niepodległościowego, wbrew zarzutom Lelewela był przeciwny *feudalno-patriarchalnemu absolutyzmowi*, zaś w sprawie chłopskiej wyrażał *program liberalno-reformistyczny* (J. Lelewel, *Zarys dziejów filozofii polskiej*, s. 33–34). L. Gadon podkreślał, że miano partii „arystokratycznej" *nie odpowiadało dokładnie charakterowi stronnictwa, które uznawało równość wobec prawa, odrzucało przywileje i dążyło do uwłaszczenia włościan*; działało ono *w duchu konserwatyzmu liberalnego, który się nie zasklepiał w gotyckie ramy przywileju* (L. Gadon, *Emigracja polska*, t. 2, Kraków 1901, s. 303).

stanie się impulsem adekwatnego działania. Oczywiście uczony dostrzegał i potępiał sprzeczne z nią postawy w stosunku do chłopa, ale wierzył zda się, że to tylko zjawisko przygodne, dające się usunąć bez zasadniczych trudności. Na wszelki wypadek wolał jednak podkreślać, że niezbędne reformy da się przeprowadzić bez czyjejkolwiek straty. Jedynym nazywanym, bezwzględnie tropionym i potępianym wrogiem była arystokracja, co wraz z akcentowaniem dbałości o czystość doktryny tworzy obraz zdeterminowania jego postawy przez zasadę: kto nie z nami, ten przeciw nam. Ale i to jest raczej pozorne: nie mógł narzucać rygorystycznych kryteriów, bo w sprawach konkretnych niezwykle chwiejny, sam ich nie miał[289] — wystarczały mu zupełnie ogólniki demokratycznego *credo*. Dążył do skupienia wokół swej demokratycznej demagogii szerokiego *spectrum*, wyłączając jedynie arystokrację. Tyle tylko, że dążąc do przywództwa, próbował eliminować konkurentów przy pomocy mało eleganckich środków, co nieraz przejawiało się w werbalnych potępieniach z byle powodu oraz kreowaniu swego wizerunku strażnika świętego ognia.

* * *

Lelewel był przewrażliwionym sejsmografem drgań dochodzących tak z powierzchniowych sfer polityki, jak i z głębin odczuć i oczekiwań niższych warstw społecznych. Nadwrażliwość ta powodowała, że niemal wszystko, co stamtąd doń doszło, gotów był uznać za zapowiedź, że czas spełnienia jest bliski, choć zdarzały mu się też momenty zwątpienia. Chwytał chciwie każdy szmer sprzeciwu wobec panującego porządku, oczekując, że rychło zastąpi go odgłos z pola bitwy przeciw despotom. Ale i wtedy, gdy wszędzie było głucho, mógł to być dobry znak: wszak *cisza pozorna poprzedza zazwyczaj wybuch*[290]. Chociaż istotnie owe wybuchy zdarzały się, to najczęściej jednak na skalę, która światowemu panowa-

[289] Jest to rzecz opisywana powszechnie, także przez bardzo przychylnie do Lelewela nastawionych badaczy, jak Helena Więckowska, która pisała np. *Przybywają do niego po instrukcje emisariusze* [...] *aby zresztą nigdy nie otrzymać jasnych dyrektyw.* [...] *powtarza się* [...] *tragiczne nieporozumienie, podobnie jak w czasie powstania listopadowego, gdy spiskowcy oczekiwali od niego twórczej decyzji* (H. Więckowska, *Joachim Lelewel na emigracji. Próba charakterystyki w świetle własnej korespondencji*, „Przegląd Historyczny", t. 34, 1937-1938, s. 326. Maurycy Mochnacki pisał, że Lelewel *niczego się więcej nie obawia jak odpowiedzialności w inicjatywie śmiałych i niebezpiecznych kroków*, a z tą obawą łączy *pretensją do nieomylności* (M. Mochnacki, *Powstanie narodu polskiego w roku 1830 i 1831*, s. 100–101), a w innym miejscu: *aby się nie mylić w zdaniu, naprzód nigdy swego zdania nie determinuje. Tym sposobem zawsze musi mieć rację* (cyt. za: B. Cygler, *Działalność polityczno-społeczna...*, s. 68). Ludwik Mierosławski na ogół ostro ferował oceny, a Lelewelowi był nieprzychylny, ale chyba niewiele się mylił, gdy pisał: *ten osobliwy człowiek stanu w długim a mozolnym żywocie, dotąd nie znalazł czasu do sformułowania pojęć swoich i chyli się do grobu dzieckiem politycznym* (L. Mierosławski, *Powstanie narodu polskiego w roku 1830 i 1831*, t. II, Paryż 1846, s. 527). To samo w gruncie rzeczy stwierdzi po stu latach autor biografii politycznej Lelewela, pisząc, że w latach czterdziestych nie miał on *w dalszym ciągu jasno sprecyzowanej koncepcji politycznej* (B. Cygler, *Działalność polityczno-społeczna...*, s. 186).

[290] J. Lelewel, *Polska, dzieje...*, t. XX, s. 321.

niu zła zupełnie nie zagrażała, zaś efektu nie sposób było określić inaczej niż klęska i całkowite rozczarowanie, czy był to rok 1833, 1846 czy 1848. Ciągłe zderzanie się wiary w nieuchronny triumf dobra z brutalną rzeczywistością, konfrontacje gorącej nadziei, że szala już przechyliła się na jego stronę z gorzkim zawodem, powinno było powodować jakieś załamanie czy powolną erozję przekonań. I rzeczywiście, choć Lelewel nie był przeciętnym wyznawcą i nie poddawał się łatwo, to jednak ustawiczne klęski nie mogły pozostać bez śladu. To, że brak oczekiwanych rozstrzygnięć był wobec przyjętych założeń niepojęty, powodował tendencję do tłumaczenia tego stanu rzeczy potęgą sił tajemnych. Nadawało to jego refleksji piętno jawnie fatalistyczne — nie są wcale rzadkie wyznania w rodzaju: *jakieś fatum staje na przeszkodzie, że Polska swej niepodległości odzyskać nie może, podnieść i ogłosić swych republikanckich zasad dotąd pory nie miała, tak też jakaś piekielna przeszkoda zagradza do objawienia równegoż ich do wszystkich zastosowania*[291]. Nic nie wskazuje, by owe fata czy zrządzenia, wymykające się empirycznemu oglądowi, były u Lelewela jedynie pustym dźwiękiem, pozbawioną znaczenia retoryczną figurą. Różnie nazywanym mocom, które stanowiły na ogół jedyne wytłumaczenie niepożądanego i niezgodnego z przyjętą logiką obrotu spraw, przysługiwał, jak się wydaje, status bytów realnych.

W jednej z dorocznych mów w rocznicę nocy listopadowej Lelewel przytoczył przypowieść, która miała stanowić metaforę despotyzmu. Oto podróżny przechodził obok pogrążonej w ciemności jaskini, z której dochodziły płacz i jęki, a gdy wszedł tam z zapaloną pochodnią, ujrzał tłum katowanych ludzi, nieświadomych, że oprawca jest tylko jeden. Kat usiłował zgasić wniesione światło, by jego słabość nie wyszła na jaw, ale gdy to się nie udało, ofiary, które pojęły wreszcie swą siłę, obezwładniły go; *od tego czasu ustały jęki: udręczona ludność jaskini odetchnęła w pokoju zgodzie i szczęściu*[292]. Przesłanie jest jasne: jedynie nieznajomość natury opresywnej władzy, brak zrozumienia uciskanych, że jest to przemoc nielicznych, wywierana na ogół społeczeństwa, podzielony na izolowane cząstki, pozwala jej trwać. Z pozoru sens przypowieści nie powinien budzić kontrowersji; może się wydawać, że jest to trafna i propagandowo nośna forma opisu tyranii. Służyła ona jednak mylącym uproszczeniom, co pokazuje próba odniesienia takiego przesłania do historycznego konkretu. Mówca odwołał się do przykładu bliskiego słuchaczom, twierdząc, że takie wyzwolenie nie nastąpiło *w jaskini rosyjskiej*, choć i do niej trafiał niejeden raz podróżny z pochodnią. Uznał za niepojęte, dlaczego ilekroć Polacy *zbliżali się ze światłem*, by rozproszyć panujące tam ciemności, *przez jakieś niepojęte zrządzenie za każdym razem zgasła ich pochodnia*.

Uwarunkowanie tej fatalistycznej konstatacji jest dobrze widoczne, gdy sobie uświadomić, jakie fakty kryją się za ową metaforyką światła. Komentarz mówcy

[291] Tenże, *Prawność czyli prawnota...*, w tegoż: *Polska, dzieje...*, t. XX, s. 580.
[292] Tenże, *Polska, dzieje...*, t. XX, s. 320.

przywoływał propagandę kierowaną do Rosjan w czasie powstania listopadowego, wyrażając przy tym wiarę, że polski przykład jest *gorejącym zarzewiem, które roznieci wielki pożar w przyszłości*[293]. Ale polskie próby rozświetlania mroków rosyjskiej niewoli Lelewel wymienił w przywołanym tekście w liczbie mnogiej, skądinąd wiadomo zaś, że tak traktował pomysły powołania Iwana Groźnego na tron polski i projekt unii obu państw na początku XVII w. Do takich przykładów polskiego apostolstwa wolności odwołał się w *Projekcie odezwy do Rosjan* przedłożonej sejmowi podczas powstania w 1830 r.[294]. Ignorowały one fakt, że w pamięci adresata tamta epoka zapisała się jako czas brutalnej interwencji polskiej, która przyniosła najpierw upokorzenie, a potem — zmycie jego hańby przez zwycięskie powstanie przeciw najeźdźcom. Ten wątpliwy wątek propagandowy pojawił się z pewnością nie z powodu niewiedzy o polskim udziale w *wielkiej smucie*, a raczej z przekonania, iż element ekspansji nie był dziełem i dziedzictwem demokratycznej Rzeczypospolitej, ale żywiołów jej wrogich — magnatów[295]. Był zatem czymś nieistotnym, przypadkowym i mało znaczącym wobec tego, co Polacy mieli i nadal mają do zaoferowania wschodnim sąsiadom — wobec wzoru demokratycznych instytucji. By tak sądzić, trzeba mieć niewzruszone przekonanie, że jedyną naturalną dla człowieka postawą jest uznawanie wolności (u Lelewela pojętej jako prawo do stanowienia o sprawach publicznych) za wartość nadrzędną, której są podporządkowane wszelkie inne dążenia.

Dogmatyzm Lelewela nie pozwalał na dostrzeżenie, że ludzie mogą godzić się na ograniczenie wolności w imię innych wartości i celów, choćby potrzeby bezpieczeństwa czy pragnienia dobrobytu. A nawet — jak często objaśnia się rosyjski fenomen przyzwolenia na despotyczną władzę — dlatego, że dzięki niej mają poczucie przynależności do imperium, przed którym drżą inne narody. Trzeba tu zauważyć poznawcze ubóstwo owej przypowieści o jaskini jako metafory zniewolonego społeczeństwa, która jego opis sprowadza do przemocy i niczym nierekompensowanej, wynikającej z błędnego poczucia bezsilności, zgody na nią. W żadnym społeczeństwie działania ludzi nie ograniczają się do takiej czy innej reakcji na opresję ze strony władz, do ich tolerowania bądź sprzeciwu, wszędzie są oni zajęci głównie krzątaniem się wokół swych prywatnych spraw. Mieszkańcy jaskini gotowi są często znosić niemałą dozę brutalności nadzorcy, chociaż wiedzą, iż mogliby się go pozbyć, jeśli im w tym nie przeszkadza, jeśli pilnuje, by nie zrobili sobie krzywdy nawzajem oraz zapewnia ochronę przed rozszarpaniem przez czyhające na zewnątrz dzikie bestie. Odwołanie się do metafory, która to pomija, dobrze oddaje wyraźne, programowe ignorowanie przez Lelewela innych

293 Tamże.

294 Tamże, s. 65.

295 Interwencja w imię praw do tronu Dymitra Samozwańca sytuuje się wedle periodyzacji uczonego już w epoce *zawichrzenia gminowładztwa*; wpisywał on ją w *przygodne możnych panów wyprawy*, na które *pociągnięto* szlachtę *zawiedzioną w swym obywatelskim rejwachu* (J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 316–317).

niż polityczne sfer życia, co świetnie widać w preferencjach jego interpretacji dziejów Polski.

Stanowi to o jednostronności jego obrazu rzeczywistości, o niezrozumieniu i lekceważeniu wszelkich ludzkich motywacji, nie tak wzniosłych, jak pragnienie uwolnienia od despoty. Brak plonów z zasiewu ziarna wolności na rosyjskiej ziemi (abstrahuję tu od kwestii, na ile dawniejsze czy bliższe czasowo próby propagandy polskiego modelu ustrojowego jej mieszkańcy mogli uznawać za podejmowane w dobrej wierze[296]), da się wyjaśnić specyfiką tradycji i faktem, że nawet okrutny despotyzm carów oferował w zamian za akceptację określone rekompensaty, zrozumiałe w kategoriach ludzkich potrzeb i dążeń, choćby je uznawać za nierównie mniej szlachetne niż wzgardzona wolność. Nie chcę przy tym bynajmniej twierdzić, że w jego trwaniu nie miał istotnego udziału czynnik świadomości, czyż nie jest jednak znamienne, że Lelewel nie chciał zarazem uznać, iż wobec tak gęstych ciemności, jakie panowały w Rosji, *lux ex Poloniae* przyświecała zbyt krótko, zbyt słabo, ze zbyt dużej odległości? Sądzę, że na takie tłumaczenie nie pozwalała mu głęboka wiara w takie zdominowanie natury ludzkiej (czy może tylko słowiańskiej?) przez pragnienie wolności, przy którym bez mała każdy jej zew uruchamia niepohamowaną wolę jej zdobycia.

W każdym razie uczony skazywał się z góry na niezdolność empirycznego wyjaśnienia dobrej kondycji rosyjskiego samowładztwa: tu potrzebne było obce mu poczucia rzeczywistości. Uwięziony w swym dogmatyzmie, musiał zatem odwoływać się do *niepojętych* wyroków. A nie było doprawdy nic *niepojętego* w tym, że powstanie, połączone (w dużej mierze dzięki działaniom Lelewela) z propagandą wolności, zamiast stworzyć polsko-rosyjską solidarność przeciw carskiemu despotyzmowi, stało się niezwykle ważnym impulsem budzącym w Rosji antypolski szowinizm i miało pokaźny udział w wykopaniu przepaści wzajemnej nienawiści. Tego uczony nie przyjmował do wiadomości, obstając uparcie przy tezie, że Rosjanie zrozumieli potrzebę wspólnej walki, tylko *przekora jakaś nieodgadniona odrętwiła wówczas śmiałość wspólnictwa, wzniosła niepojętą zaporę do podania sobie bratniej ręki*[297]. Fakt ten jest jednym z licznych przykładów eksplanacyjnej impotencji jego założeń ogólnych; Lelewel trzymał się ich, płacąc cenę fatalizmu podawanych wyjaśnień, owych *niepojętych zrządzeń* i *zapór, nieodgadnionych przekor, smętnych zbiegów przeciwności chwilowych*[298] i innych kryptonimów *fatalności*, a fakt ten nie był w stanie otrzeźwić go na tyle, by skłonił się do próby rewizji swego filozoficzno-politycznego *credo*.

Tezę, że Lelewel odwoływał się do ukrytego pod różnymi kryptonimami fatalizmu, gdyż nie potrafił uchwycić rzeczywistego mechanizmu wydarzeń, przed-

[296] Lelewel radykalnie przeciwstawiał politykę Polski, która usiłowała *zaprosić* [!] *naród Moskiewski do związku z Rzecząpospolitą* działaniom *panów*, którzy *chcieli podbić Moskwę* i przy współpracy jezuitów nie dopuścili do *unii dwóch narodów* (J. Lelewel, *Polska, dzieje...*, t. XX, s. 190).

[297] Tamże, s. 330.

[298] Tamże, s. 306.

stawiła w cytowanym tu już tekście Zofia Maresch. Autorka zauważyła przy tym, że siły, które w jego opisach nadają bieg wypadkom, mają jednak *mocno mistyczny charakter*, choć na ogół posługują się konkretnymi osobami, reprezentującymi *fakcję dyplomatyczną*[299]. Fatalizm badacza był osadzony w czarno-białym widzeniu rzeczywistości, był funkcją wizji świata jako areny zmagań dobra i zła. Była to ta sama wizja *królestwa Szatana*, którą nakreślił w *Paroles d'un croyant* Lammenais: świat, który powstał na drodze destrukcji *stanu doskonałości pierwotnej*, kiedy — jak pisał ten słynny prorok przeszłości — *ziemia była piękna i bogata, i płodna, a mieszkańcy jej żyli szczęśliwie, albowiem żyli w braterstwie*[300]. Powrót do tej *doskonałości pierwotnej* jest z wyroków Boga przesądzony, należy jednak włączyć się czynnie w proces prowadzący do urzeczywistnienia tego ideału. Ale właściwą postawą nie jest tu działanie w celu stopniowego eliminowania konkretnego zła, lecz bezustanne przyświadczanie abstrakcyjnemu dobru, niezłomne trwanie przy jego proklamowanych zasadach, włączając gotowość do ofiary krwi i życia, co pozwoli w ostatecznym rachunku całkowicie wyrugować zło z historii. Liczne enuncjacje Lelewela wskazują ewidentnie na porzucenie ziemskich dziedzin i usytuowanie obiektu ideologicznych rozważań w sferze metahistorii. Gdyby *gieniusz Słowiański* miał porzucić swe wolnościowe zasady — głosił — to by go *zhańbiło w obliczu narodów i nie uszło bezkarnie przed mieczem Boskiej sprawiedliwości, kierującej losami świata*[301].

Nie należę do tych, którzy skłonni są wykpiwać wiarę w sądy Boga, mam tylko zastrzeżenia wobec wiary, że zapadają tam wyroki według kryteriów dobrze znanych odwołującemu się do nich wyznawcy. Wiara w znajomość absolutnej miary rzeczy jest niebezpieczna, gdy bowiem staje się właściwym kryterium oceny wydarzeń, to jego konkretne skutki są już mało istotne. Realne, cząstkowe korzyści czy szkody nie mają znaczenia w uprawomocnionej przez nią maksymalistycznej perspektywie pełnego triumfu dobra. *Polska albo cała albo żadna*[302] bądź też *triumf albo zgon — tertium non datur*; tego hasła Lelewel nie był raczej skłonny odkładać do nadzwyczajnych, rzeczywiście terminalnych sytuacji. A więc żadnych kompromisowych rozwiązań, cząstkowych ulg, czasowego pogodzenia się ze stanem odległym od ideału. Skłonny był też imputować taką skłonność *narodowi*, odnosząc ją zresztą do okresu, gdzie zaiste trudno ją było uświadczyć: demagogiczne potępienia Stanisława Augusta uzasadniał tym, iż król *nie poznał, że naród nie mogąc znosić jarzma, niepodległości lub śmierci potrzebował i szukał*[303]. Niecierpliwe oczekiwanie na sprawiedliwy, czyli zgodny z własnymi ideałami wyrok Opatrzności nie pozwala dostrzec możliwości, że przez całe pokolenia mogą trwać tragiczne skutki nierozważnego „czynu". Maksymalizm, który

[299] Z. Maresch, *Lelewel-statysta...*, s. 208.
[300] A. Sikora, *Lammenais: między wiecznością a czasem*, s. 80.
[301] J. Lelewel, *Polska, dzieje...*, t. XX, s. 302.
[302] Tamże, s. 224.
[303] J. Lelewel, *Panowanie króla polskiego...*, s. 424.

nie znał kompromisu ani metody stopniowego przybliżania się do celu, wyrażała strategia *wszystko albo nic*; pod tym hasłem dokona się przywrócenie Polsce niepodległości i *zasad, które były jej żywiołem* i warunkują finalne rozstrzygnięcie dziejów[304]. Apologia powstania listopadowego, podnosząca je do rangi inauguracji ostatecznej rozprawy z wszechświatowymi siłami zła, nie dopuszcza argumentu, że w jego efekcie miliony ludzi przez dziesięciolecia miały żyć w nierównie gorszych niż uprzednio warunkach — a dotyczy to także, a nawet przede wszystkim, realnie dostępnej wolności. Według logiki Lelewela bowiem istotne jest jedynie znaczenie wydarzeń w perspektywie historycznej eschatologii, o ile służą sprawie ostatecznego triumfu dobra, bez względu na efekty przejściowe.

Warto podkreślić, że zakłamany przez historiografię w okresie PRL-u stosunek Lelewela do idei Opatrzności przeżył upadek systemu, a tych opinii do dziś nikt nie sprostował. Uczony, którego zdecydowano promować jako w pewnym zakresie prekursora komunistycznej ideologii, musiał spełniać określone „minimum programowe". Bezwarunkowo obejmowało ono „świecki" światopogląd, dlatego fakty, które mogły nasuwać wątpliwości w tej kwestii, były skazane na niebyt[305]. Ale nawet w wydanej już po 1990 roku, poświęconej poglądom Lelewela na religię i historyczną rolę Kościoła książce Cygler pisał, iż ten co prawda *parokrotnie powoływał się na Opatrzność*, ale jedynie w *prywatnej korespondencji, lecz nie w pracach naukowych*[306]. Jakkolwiek pojmowanie idei Opatrzności przez twórcę *Uwag nad dziejami Polski* stanowi problem dyskusyjnej interpretacji, to nieprawdziwość cytowanej opinii jest ewidentna. Jeśli nawet przystać, że *w pracach naukowych* nie odwoływał się do ingerencji Boga w dzieje (kategoryczne orzeczenie wymagałoby nie zawsze oczywistego podziału prac na *naukowe* i *nienaukowe*), to czynił tak nieraz w odezwach, przemówieniach i publicystyce politycznej. Kreślił tam obraz *postępu przejrzanego w wyrokach Opatrzności*, którego *nie można powstrzymać*, pisał o koniecznej *dla przebłagania Opatrzności ofierze*, zaś w znanym powszechnie podręczniku dziejów ojczystych głosił: *dopuściła to Opatrzność na Polskę, że za grzechy przodków przecierpiała*[307]. Co więcej, w jego publikacjach można także znaleźć przykład niepokojąco uproszczonego wskazywania na obecność palca Bożego w konkretnych wydarzeniach.

---

[304] Tenże, *Polska, dzieje...*, t. XX, s. 222–223.

[305] Działo się też na odwrót: Józef Szujski, który od czasu konferencji w Otwocku został oddelegowany do roli wstecznika, musiał niezmiennie uchodzić za reprezentanta szczególnie archaicznej formy chrześcijańskiego prowidencjalizmu i nie miało znaczenia, że w żaden sposób nie można było tego udokumentować. Przykładem tej praktyki w późniejszym okresie był A.F. Grabski, *Orientacje polskiej myśli historycznej*, Warszawa 1972, s. 226–227, 315. Na ten temat zob. H. Słoczyński, *Konserwatywna historiografia a prawdziwe źródła stalinizmu, czyli argumenty i medale*, „Kwartalnik Historyczny", R. CVI, 1999, nr 2, s. 42–44.

[306] B. Cygler, *...Z wolnością mego sumienia. Poglądy Joachima Lelewela na religię i rolę Kościoła łacińskiego w dziejach*, Gdańsk 1992, s. 79–80.

[307] J. Lelewel, *Polska, dzieje...*, t. XX, s. 303, 430; tenże, *Dzieje Polski potocznym sposobem opowiedziane*, s. 202–203.

O karze, która spotkała dynastię Brandenburską za udział w zamordowaniu Przemysła II, pisał następująco: *historia twierdzi, że ich przeklęty szczep nie odniósł korzyści z dopełnionej zbrodni. Śmierć sprzątnęła szesnastu jej członków mężczyzn, którzy w owej dobie żyli, a w przeciągu dwudziestu siedmiu lat od 1295 do 1322 ów szczep zupełnie wygasł. Uważa ona to zdarzenie jako sprawiedliwą karę nieba, dotykającą zbrodniarzy aż do trzeciego pokolenia*[308]. Przynajmniej w tym przypadku Lelewel usytuował się na antypodach przypisywanego mu uparcie „naukowego" światopoglądu.

Boża Opatrzność prowadzi ku ostatecznemu celowi historii, hartując ludzkość za pomocą cierpień: *zsyła Bóg na ród ludzki plagi, chłostał lud Europy bicz boży Atilla, dręczył je i przerażał czart wcielony w Filipa II, dziś złe principium wcielił w cara.* W osobie tyrana Północy skupiły się *wszystkie principia złego*, jemu *służą wszystkie żywioły tyranii, przeciw wyzwalającym się ludom sprzysięgłe*[309]. W tych wywodach boska ekonomia cierpienia rysuje się wyraźnie, to poprzez nie wiedzie droga do zwycięstwa zasad konstytuujących idealny ład społeczny: *dla zawiązania świętego przymierza ludów zapotrzebował Bóg męczeństwa całego narodu i za ofiarę wybrał sobie Polskę. Ginąc dla braterstwa ludów, zasłużyła sobie Polska, aby ich braterstwem odżyła*[310]. Rola męczeństwa jawi się tu jako rozstrzygająca, usuwa w cień inne czynniki; stopień doświadczenia cierpień stanowi wręcz o miejscu w hierarchii: Polska, *lud wybrany* — głosił — *jest dziś ze swego męczeństwa na czele sprawy Ludów*[311]. Jeśli serio traktować zabarwione mistyką polityczne deklamacje uczonego, ofiara krwi posiada moc sprawczą, konieczną dla wielkich dokonań. *Stoi między ludami przymierze myślą i czynem silne, wielkiej i krwawej wymagające dla przebłagania Opatrzności ofiary; bo krew jedynie uświęcić może sojusz wolności*[312]. W jego enuncjacjach przebłyskuje nierzadka wśród romantyków idea, że określony wymiar daniny krwi, pewne minimum, stanowi warunek boskiego placet na przywrócenie ładu świata[313]. Jego daleka od subtelności retoryka *krwawej ofiary* niezbędnej *dla przebłagania Opatrzności* stawia chrześcijańską ideę sprawiedliwego Boga na równi z wyobrażeniem żądnego krwawych ofiar Molocha.

---

[308] Tenże, *Korona Polski i jej królewskość*, w tegoż: *Polska, dzieje...*, t. XX, Poznań 1862, s. 585–586.

[309] Tamże, s. 428. Car jako dziejowe wcielenie pierwiastka szatańskiego był to obraz w polskiej świadomości tej epoki powszechny, a tworzył go w pierwszym rzędzie Mickiewicz, począwszy od *Wielkiej Improwizacji.* Warto zwrócić uwagę zwłaszcza na przeciwstawienie ideału króla Polski, przez którego *przemawiał duch Boży*, z bluźnierczym, szatańskim przypisywaniem sobie przez cara statusu Boga w wykładzie w Collège de France z 27.VI.1843 (A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. XI, *Literatura słowiańska*, s. 207–208).

[310] J. Lelewel, *Polska, dzieje...*, t. XX, s. 430; por. Z. Maresch, *Lelewel-statysta...*, s. 215.

[311] J. Lelewel, *Polska, dzieje...*, t. XX, s. 428.

[312] Tamże, s. 430.

[313] Trudno przesądzić, czy ofiarę krwi miał na uwadze Lelewel, gdy zawiedzione nadzieje w 1846 roku wyjaśniał w słowach: *więcej niebo wymagało od nas ofiar na okupienie owego najwyższego dobra Polaków (narodowego życia).* Tamże, s. 497.

Ogłaszając Polskę awangardą ogólnoludzkiej walki o zaprowadzenie zasad *gminowładczych*, Lelewel eksponował jej martyrologię z uderzającą skłonnością do przesady. Ale zapewne nie przypadkiem w szczególnie ciemnych barwach malował los rodaków w oświadczeniach przeznaczonych dla obcej publiczności — stałą okazją były doroczne mowy w Brukseli w rocznicę powstania. *Cały naród okuty w kajdany, przenoszony masami w dzikie kraje; córki pędzone jak bydło na gospodynie osadnikom, dzieci wyrwane z łona matek, żeby z nich nie urośli Polacy*[314]. Wobec tego bezmiaru niczym niehamowanego okrucieństwa system rosyjski jawi się jako cofnięcie się do czasów przedchrześcijańskich, gdy składano bóstwom krwawe ofiary. Pod względem zasięgu zadawanych cierpień imperium rosyjskie przewyższa zresztą takie praktyki pogańskich despotów, zaś sam car to *bałwan dzikszy, okrutniejszy od Baala i Molocha. Moloch i Baal krwią oblani nie zrządzili tyle klęsk, nie tyle zaszkodzili rodzajowi ludzkiemu, ile car bałwan w przeciągu jednego pokolenia* — głosił Lelewel[315]. Z jego słów bije niewyobrażalna groza położenia mieszkańców Polski, niemniej nic nie wskazuje, by rozważał zmianę strategii w celu ograniczenia zakresu tych cierpień. Choć nie miał wątpliwości, że prześladowania miały charakter represji po stłumieniu powstania oraz próby jego ponowienia przez wyprawę Zaliwskiego, nie skłaniało go to wcale, by postawić pytanie, czy walka miała sens: była to kwestia niepodważalnego dogmatu o konieczności jej nieustannego trwania. Zachęcał więc wytrwale do zachowań, które z całą pewnością musiały się spotkać z owym zbrodniczym odwetem. Nie chcę przez to powiedzieć, że świadomie dążył do sprowokowania represji, ale widoczne w szeregu wypowiedzi mniemanie, że martyrologia jest właściwą drogą do celu ostatecznego, jest nader znamienne. *Chwała wam dzieci Polskie ginące co dzień w tych całopaleniach!* — nawoływał. — *Chwała wam Polki, coście wydały na świat to pokolenie pełne zapału i poświęcenia! Nie dajmy się pokonać boleści, nie żałujcie swych jedynaków, żeby jedyne dziecko Polski było błogosławione*[316].

Trudno te słowa traktować inaczej niż stanowczą dyrektywę: nie cofać się przed żadną ofiarą, przed żadnym realnym cierpieniem, choćby najstraszniejszym. Na drugiej szali leżała utopia zbiorowego zbawienia, tj. przyszłego powodzenia *jedynego dziecka Polski*, ludu, co było celem pojętym tak abstrakcyjnie, że za wzniosłą a mglistą retoryką nie sposób dostrzec nawet jego konturów. Jako wzór Matki-Polki uczony zalecał zmitologizowany obraz matki Szymona Konarskiego, która przy egzekucji miała wołać: cieszę się, żem wydała na świat takiego syna, wyraźnie nawiązujący do opowieści Rousseau o matce poległych Spartan[317]. W nawo-

[314] Tamże, s. 419; podobnie s. 333, 453.

[315] Tamże, s. 453.

[316] Tamże, s. 454–455.

[317] Tamże, s. 300. Opowieść Rousseau mówi o Spartance, która lekceważąc wieści o śmierci na wojnie wszystkich pięciu synów, cieszy się z odniesionego zwycięstwa: *matka biegnie do świątyn*

ływaniu *nie żałujcie swych jedynaków* brzmi wyraźnie hasło „etycznego kolektywizmu", plemiennej etyki, wyższej ponad poczucie wyjątkowości i absolutnej wartości jednostkowej egzystencji, ponad uczucia rodzicielskie. Nie chcę w tym miejscu rozstrzygać, kto i w jakich warunkach ma prawo żądać od innych takiego postępowania. Łatwiej bez wątpienia było występować z nimi komuś, kto nigdy nie znalazł się w sytuacji bezpośredniego zagrożenia więzieniem, torturami i śmiercią i nie był ojcem dzieci, które mogło to spotkać. Pokazują one najlepiej, że punktem odniesienia ideologii Lelewela nie było dobro jednostki ludzkiej; czasami można odnieść wrażenie, że pod knutem czy w kazamatach nie cierpią konkretni ludzie, ale *pod jarzmem jęcząca na ojczystej ziemi narodowość*[318]. Wolno postawić pytanie, czy rozczulanie się nad jej męczeństwem przypadkiem nie znieczula niekiedy na cierpienia rzeczywiście żyjących ludzi i nie ułatwia żądania od innych ofiar aż do wydumanego skutku. Nie sposób też nie zauważyć, że prosta logika żądań, jakie stawiał rodakom Lelewel, musi prowadzić do uznania, że idealna *gminowładcza* Polska nie różni się w istocie od Baala i Molocha, a także, że ten, kto sądzi, iż jest uprawniony do stawiania tych żądań innym, stawia się w roli swoistego cara *à rebours.*

Publicystyka polityczna Lelewela nie ma nic wspólnego z poszukiwaniem optymalnych, czy też w określonej sytuacji możliwych do realizacji rozwiązań społecznych, ani z rozważaniem właściwych środków, które do nich prowadzą. Jest to monotematyczne kaznodziejstwo, nierzadko naśladujące styl ksiąg Biblii[319], a poświęcone czystości dogmatu i nawoływaniu do dawania mu świadectwa za każdą cenę — im wyższa zresztą by była, tym lepiej. Oczywiście należy mieć na uwadze to, że możliwości realnego wpływu były znikome, ale przecież można było starać się przygotowywać — przynajmniej koncepcyjnie — jakieś warianty działania, w zależności od rozwoju sytuacji, co zresztą czyniły z perspektywicznie pozytywnym skutkiem i TDP, i Hotel Lambert. Ale to wymagało zupełnie innej wizji świata — takiej, by mogła być oparciem filozofii działania, która uzasadnia wysiłki nad eliminowaniem konkretnego zła, a nie promowanie idei ponawiania krwawych ofiar, które wreszcie odkupią hurtem całe zło. Ofiara życia składana przez bohaterów nie jest tu traktowana jako koszt poniesiony w imię dążenia do pewnego celu, koszt niekiedy nieuniknony; jest właściwie wartością samoistną, cząstką jakiejś sumy, która musi zostać zgromadzona, aby opłacić wartość celu. Do celu przybliża nie tyle określony czyn, działanie, ale ofiara poniesiona w rezultacie jego podjęcia; Artur Zawisza — głosił Lelewel — *przewidywał, był*

i składa dziękczynienie bogom. Oto obywatelka. (J.J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, s. 12).

[318] J. Lelewel, *Polska, dzieje...*, t. XX, s. 221.

[319] Prócz formy przypowieści próbował też na przykład naśladować retorykę proroka Jeremiasza: *Panie! Jeżeli podnoszę głos przeciw Tobie, nie dlatego to czynię, iżbym nie wiedział, żeś jest sprawiedliwy, pozwól mi jednak narzekać z Twoim prorokiem* (tamże, s. 419).

przekonany, że przedsięwzięcie nie uda się, ale wiedział że Polska potrzebuje krwi swych synów, i poszedł szukać śmierci, która go porwała[320].

Widzenie świata w eschatologicznej perspektywie ostatecznego celu dziejów oznaczało brak wrażliwości uczonego-proroka na te przejawy życia, które nie były tym, co jego zdaniem do tego celu przybliżało: konspiracją, głoszeniem haseł *gminowładztwa*, podburzaniem do buntu, wreszcie ponoszeniem sprowokowanych w ten sposób prześladowań. W Polsce *panuje głuche milczenie, tłumiące wszystkie okazy uczucia narodowego, którego nic nie przerywa tylko jęk ofiar, chrzęst rygłów i brzęk kajdan więźniów* — głosił w 10. rocznicę nocy listopadowej[321]. W brukselskiej samotni nie słychać było przejawów codziennego życia zwykłych ludzi wszelkiej kondycji: codziennej krzątaniny, zabiegów, by jakoś związać koniec z końcem czy też realizować jakieś osobiste plany. A tym bardziej zapewne tego, co mogłoby nasuwać myśl, że ludzie ci, mimo nieszczęść, które dotknęły ich ojczyznę, mogli czasami czuć się szczęśliwi: śmiechu dzieci, westchnień zakochanych, radości z wybudowania domu czy powodzenia zawodowego, które bywało — o zgrozo — otrzymaniem posady urzędnika zaborczego państwa, na przykład na poczcie, a później na kolei. Nie było tam też miejsca na świadomość, że ludzi spotykały niekiedy nieszczęścia, które odczuwali mocniej niż niewola ojczyzny oraz że byli tacy — i to w większości — których *okazów uczucia narodowego* nie trzeba było *tłumić*, gdyż ich nie znali i nie objawiali. A winne tej mylącej perspektywy było nie oddalenie Brukseli od ziem nad Wisłą, Wartą czy Bugiem, ale kosmiczna odległość jego dogmatów od warunków i wymagań życia. Prowadziła ona do prób narzucenia całemu społeczeństwu takich celów, takiego sposobu na egzystencję, takiej mentalności, jakie — siłą rzeczy — może przyjąć jedynie wąska grupka naprawiaczy świata według objawionej im, jedynie słusznej receptury.

* * *

W swych działaniach politycznych Lelewel przejawiał ogromną naiwność, w co nie wątpiło nawet wielu gorliwych piewców jego kultu. Nie widzieli oni powodów, by zadawać pytanie o jej konsekwencje — za całą podstawę apologii wystarczało im przekonanie o wzniosłości i słuszności głoszonych przezeń haseł. Trudno jednak rezygnować z pytania o następstwa „księżycowych" projektów kogoś, kto był przecież faktycznie przywódcą politycznym, i to takim, którego

---

[320] Tamże, s. 273. Tę apologię ofiary warto zestawić z ustaleniami wskazującymi, że wbrew utrwalonym w świadomości wzorcom literackim ogół podejmujących walkę nie reprezentował typu *spiskowca-straceńca, ofiarnika-szaleńca, podejmującego się z góry przegranej sprawy* [...] *cierpiętnika, który świadomie składa siebie w ofierze* [...]. *Każdemu z kolejnych planów spiskowych towarzyszyła wiara w ich realność* (W. Śliwowska, *Kilka uwag do portretu polskiego spiskowca*, w: *Style zachowań romantycznych*, red. M. Janion i M. Zielińskiej, Warszawa 1986, s. 43–45).

[321] J. Lelewel, *Polska, dzieje...*, t. XX, s. 321.

zachęty i nawoływania miały wpływ na postawę tysięcy i na losy milionów. Jego status pozwalał mu przecież wysyłać ludzi do walki, w której ci mieli znikomą szansę uniknięcia najgorszych konsekwencji, a która była ogromnym zagrożeniem także dla rzesz tych, których przypadek zetknął z ich działaniami. Wykuty w kuźni romantycznej egzaltacji styl myślenia, uznający etykę intencji, a ignorujący etykę odpowiedzialności, nakazywał jeśli już nie apologetyczne, to nader pobłażliwe oceny dziejopisa jako przywódcy politycznego. Warto przyjrzeć się, jak Kieniewicz w ciąg hagiograficznej narracji o wielkich osiągnięciach *Samotnika brukselskiego* wpisał relację o tym, jak udało mu się przekonać Konarskiego o szansach i potrzebie uskutecznienia zamiarów zbrojnej irredenty. Kiedy ocalawszy z pogromu wyprawy Zaliwskiego i zupełnie zrezygnowany pojawił się on w Brukseli, *starszy o lat dwadzieścia Lelewel zdołał natchnąć wiarą i otuchą młodego wygnańca, który niebawem miał się udać na nową emisarkę i — tym razem na śmierć męczeńską*[322]. W odniesieniu do tej pochwały, podburzania do beznadziejnej walki i ponoszenia ofiar warto przypomnieć słowa Zygmunta Krasińskiego, wypowiedziane po otrzymaniu wiadomości o rozwiązaniu Komitetu Lelewela: *Chwała Bogu! Przebrzydły ród profesorów, którzy siedzą i piszą atramentem, a ten atrament krwią ludzką potem cieknie o 300 mil odległości od nich*[323].

Kieniewicz nawet jeśli nie należał do bezkrytycznych adoratorów działań Lelewela jako polityka, to przynajmniej widział ogromną przewagę zasług nad zarzutami, które ewentualnie można by mu było postawić. Ale również badacze oceniający Lelewela w tej roli bardzo krytycznie okazywali się ostatecznie nadzwyczaj pobłażliwi. Ignacy Chrzanowski pisał: *jego ambicja przewodniczenia nieszczęśliwej emigracji, jego upór i kłótliwość, obok przyniesionego z kraju żalu i rozgoryczenia do ludzi, nie mogły się przyczynić do uśmierzenia „potępieńczych swarów", owszem, jeszcze je podsycały. A jego naiwność polityczna!*[324]. Ten wykrzyknik jako cały komentarz stwierdzonej *naiwności politycznej* w kontekście lekkiego tonu refleksji oraz sumy przedstawianych ocen zda się sugerować, że stanowiła ona raczej niegroźną, a może nawet zgoła sympatyczną przypadłość. Odnosi się wrażenie, że uparte dążenie kogoś obdarzonego taką cechą do roli przywódcy narodu, który znajdował się w tak trudnej sytuacji, nie tylko nie oskarża, ale że ma wręcz rozgrzeszać. Jest w tym coś z oceny naiwności jako cechy polskiego charakteru narodowego, tak jak to głosili różni pisarze w tamtej epoce, w tym też Lelewel. Miała to być taka *naiwność*, która wynikała z wielkoduszności i z moralności tak wysokiej, że powodującej niezdolność do rozpoznawania zła wokół i do liczenia się z wrogimi zamiarami. Ale przecież dziejopis z bruksel-

[322] S. Kieniewicz, *Joachim Lelewel*, s. 154–155.

[323] *Korespondencja Zygmunta Krasińskiego*, t. IV, *Listy do Konstantego Gaszyńskiego*, wyd. Z. Sudolski, Warszawa 1971, s. 384.

[324] I. Chrzanowski, *Joachim Lelewel*, Warszawa 1946, s. 52.

skiej samotni nie tylko dostrzegał zło świata, ale ewidentnie je demonizował, tropiąc je ze znaczną przesadą i nim tłumacząc zwłokę zapowiadanego triumfu głoszonej utopii. Nie była to więc *naiwność* wynikająca z prostodusznej niewinności, gotowej mierzyć sprawy wokół własną, idealną miarą, była to *naiwność* zacietrzewionego dogmatyka, który za swe dogmaty nie wahał się płacić krwią, zwłaszcza że była to krew innych. Droga życiowa erudyty, który spogląda na świat spoza stosu foliałów, odcięła go od doświadczenia rzeczywistości (chodzi zwłaszcza o znajomość autentycznie żyjącego ludu, jak też politycznej praktyki). Potem od tego doświadczenia odciął się na dodatek programowo, poddając się ideologicznym założeniom romantyzmu, które unieważniały to, co istnieje, stając na pozycji tego, co być powinno. Inaczej mówiąc, Lelewel nie liczył się z ograniczeniami, bo z jednej strony słabo rozumiał świat realnie istniejący, z drugiej zaś podnosił ich ignorowanie do rzędu największej cnoty bojownika o świat doskonały.

Odnosi się wrażenie, że liczenie się z ograniczeniami, jakie niesie rzeczywistość, było dla Lelewela równoznaczne z małodusznością, pozostawaniem w niewoli niskich, materialnych i egoistycznych pobudek. W odpowiedzi na opinie, że tragiczne wydarzenia roku 1846 zostały spowodowane brakiem rozwagi w głoszeniu haseł zmian społecznych, odpowiadał płomienną diatrybą, dowodzącą, że wezwania do roztropności są jedynie przykrywką zdrady narodowych interesów. *Roztropność pretendenta* (ks. A. Czartoryskiego) — pisał — *w nieprzerwanej kolei pół wieku, wydawała Polskę w ręce carskie roztropność paraliżowała i umarzała narodowe wysilenia się; roztropność kopała grób i powiodła w nią rewolucję listopadową, roztropność zamierza przydusić sprawę i życie ludu polskiego, a polegać na austriackiej polityce i wiedeńskim traktacie*[325]. Podstawowa przesłanka romantyzmu politycznego, nakaz mierzenia sił na zamiary i ignorowania potrzeby dostosowania celów do możliwości, określała wybory Lelewela i pojawiała się otwarcie w jego deklaracjach. Rekomendując swym słuchaczom składniki wielkich czynów — *mądrość* i *śmiałość*; wskazywał zarazem ich źródło: *pierwotnymi nasionami, które rodzą mądrość i śmiałość, są: fanatyzm i szlachetne namiętności, miłość i nienawiść, nie drobiazgowa, ale na wielką skalę, a nade wszystko dusza wszystkich wypadków: wiara w sprawę, wiara niezłomna, nieograniczona*[326]. *Mądrość* zatem nie tylko nie ma nic wspólnego z tradycyjnym, powszechnie rozumianym sensem tego słowa, który przybliża się do znaczenia roztropności, ale stanowi wręcz jej zaprzeczenie i odrzuca ją, zawiera się całkowicie w *śmiałości*, jest wyłączną domeną *ludzi szalonych*.

Niniejsze uwagi nie stanowią próby polemizowania z przekonaniami głoszącymi, że silna wiara i determinacja należą do warunków koniecznych skuteczności wszelkiego działania — jest to sprawą oczywistą. Chodzi o to, że dla Lelewela *wiara w sprawę* stanowiła nie tylko warunek konieczny powodzenia, ale zarazem

[325] J. Lelewel, *Polska, dzieje...*, t. XX, s. 512.
[326] Tamże, s. 446–447.

warunek wystarczający. Do odzyskania niepodległości potrzeba tylko tyle: liczyć na własne siły i mobilizować je do walki; ujawniona w pamiętną noc listopadową zdolność do takiej postawy jest dowodem, że naród polski *z jarzma wydobyć się może*[327]. Jak pokazuje cytowana wcześniej wypowiedź, dla jej autora warunki skutecznego działania mieszczą się całkowicie w sferze uczuć i woli, zupełnie nieistotna jest sfera środków materialnych, ale także intelektualnych. Tylko takie założenie pozwala zresztą wierzyć, że wszelkie rozważanie w kwestii opracowania strategii i obmyślenia środków jest zbytecznym zawracaniem głowy i odwracaniem uwagi od jedynego problemu: od mobilizacji masy narodu do walki. *Pojęcie moje jest takie, że naród polski inaczej podźwignąć się nie może, chyba na miejscu własnymi siłami, im więcej masa będzie poruszona, tym lepiej, tym skuteczniej, tym gwałtowniej. Nie licząc na żadną pomoc. Jedynie przez dissolucję Rosji i poszarpanie Prus i Austrii, a to w jednym czasie*[328]. Uczony dostrzegał zalety sprzyjających okoliczności — niepokojów w państwach zaborczych, które mogłyby przedsięwzięcie ułatwić, ale ich brak nie wydaje się stanowić dla niego przeszkody nieprzezwyciężonej. *Wiem jedną trudność* — pisał — *ślepota arystokracji i jej zabiegi niezmordowane, aby wszelką czynność paraliżować*[329]. Bodaj nawet najbardziej jego bezkrytyczni chwalcy uznali, że wypowiedź ta przekracza granice zdrowego rozsądku; w każdym razie Stefan Kieniewicz nie zawahał się dokonać jej amputacji, usuwając fragment: *Nie licząc na żadną pomoc. Jedynie przez dissolucję Rosji i poszarpanie Prus i Austrii*, tym samym amputując zawarte tam świadectwo umysłowej aberracji.

Nie była to przy tym wcale odosobniona wypowiedź, efekt chwilowych emocji — uczony dopracował się nawet stosownej sentencji: *Biada temu ludowi, co obcą pomocą się podnosi, taki nigdy wolnym nie będzie.* Bowiem — czytamy dalej — *doświadczenie okazało, że liczenie na dyplomatyczne pomoce każde poruszenie gubiło. I któryż z monarchów jakiemu ludowi szczerze dopomoże?*[330]. Czyli wyczekiwanie obcej pomocy zawsze było i będzie daremne i zgubne, gdyż — jak wolno się domyślać — oznacza osłabienie woli i determinacji wzmożenia wysiłku własnego, a w rezultacie — klęskę. Tyle że ci, przeciw którym taki argument był podnoszony, liczyli przecież nie na czyjąś bezinteresowną pomoc, a tym bardziej nie sądzili, że należy wywołać powstanie i wtedy dopiero rozglądać się za chętnymi do jej udzielenia. Uważali, że walka o niepodległość jest bez szans, gdy koniunktura międzynarodowa nie sprzyja i dążyli do stworzenia sytuacji, kiedy odpowiednio silny partner gotów jest poprzeć „sprawę polską" we własnym interesie. Słuszność przekonań, że jest to dla Polski jedyna szansa, potwierdził przecież dalszy bieg wydarzeń i okoliczności odzyskania niepodległości w rezul-

[327] Tamże, s. 131.
[328] J. Lelewel, *Listy emigracyjne*, t. I, s. 240.
[329] Tamże, s. 240.
[330] J. Lelewel, *Wybór pism politycznych*, red. i wstęp M.H. Serejski, Warszawa 1954, s. 85.

tacie I wojny światowej[331]. Wiedział to także jeszcze kilka lat wcześniej Lelewel, kiedy — jak zeznawał w śledztwie Piotr Wysocki — mówił do reprezentacji spiskowców, zasięgającej jego rady przed powstaniem: *gdyby można było wiedzieć, że Austria lub Francja ujmie się za nami, natenczas moglibyśmy przedsięwziąć, inaczej wątpię, gdyż nam samym trudno będzie się oprzeć*[332].

A właśnie doświadczenie wyprawy Zaliwskiego miało wpłynąć istotnie na świadomość polityczną Mickiewicza. Słusznie przekonany o autorytecie twórcy *Konrada Wallenroda* w kręgach niepodległościowych, Lelewel od przybycia do Francji czynił wzmożone wysiłki, aby mieć go po swej stronie[333]. Jak pisze biograf poety, choć był on skłonny do współpracy, a nawet podpisał jedną z odezw komitetu, który założył jego były profesor, od początku pobytu w Paryżu był *daleki od całkowitego solidaryzowania się z akcją uczonego, który niezdolny się okazał do kształtowania historii.* Zrozumiawszy szybko, że ten do roli polityka zupełnie się nie nadawał, Mickiewicz popierał generała Dwernickiego, jego ówczesnego konkurenta do przywództwa i doradzał mu usunięcie się od tej działalności[334]. Uwierzył jednak — być może działał tu jego znany kompleks wywołany brakiem udziału w powstaniu listopadowym — w celowość akcji Zaliwskiego, czego świadectwem był słynny artykuł przeciwstawiający *ludzi rozsądnych* i *ludzi szalonych*. Apologia *ludzi szalonych* jest powszechnie znana, a samo określenie weszło do języka codziennego, rzadko zaś pamięta się, że jej autor miał niedługo po jej stworzeniu zasadniczo ją zrewidować.

Tekst *Do przyjaciół Galicyjskich*, napisany pod wrażeniem nieodpowiedzialnej imprezy Zaliwskiego, inspirowanej przez Lelewela, przynosił — jak pisał Kleiner — przesłanie o charakterze *mocno zmienionym w stosunku do enuncjacji poprzednich. Przemawiał teraz człowiek trzeźwy, praktyczny, liczący się ze stosunkami realnymi; oddalał się od „ludzi szalonych", zbliżał do... „ludzi rozsądnych".* Mickiewicz podkreślał tam *niedojrzałość polityczną* emigracji i jej *niezdolność do roli kierowniczej*, zalecając *przyjaciołom galicyjskim* ignorowanie jej ambicji przywódczych i rezygnację *z dążeń do przynaglenia wypadków wielkich.* Doradzał zaś *systematyczną, organizatorską, reformatorską i propagandystyczną pracę wewnętrzną — realną, samodzielną, a rozważną i ostrożną pomimo śmiałej wierno-*

---

[331] *Do imponderabiliów myśli politycznej czartoryszczyzny należało — generalnie chyba słuszne, jak dowiodła historia przekonanie, że Polska będzie się mogła wyzwolić tylko w wypadku dogodnego dla niej ukształtowania się sytuacji międzynarodowej* (S. Kalembka, *Spojrzenie na polskie drogi do wolności w epoce rozbiorów (1794–1870*, w tegoż: *O naszą i waszą wolność. Studia z dziejów polskiej myśli politycznej doby romantyzmu*, Olsztyn 1997, s. 23).

[332] A. Śliwiński, *Joachim Lelewel*, s. 201.

[333] Lelewel samotnie czekał nocą na Mickiewicza, który na przełomie lipca i sierpnia 1832 r. przybył z Ignacym Domeyką do Paryża. (M. Dernałowicz, *Kronika życia i twórczości Mickiewicza marzec 1832 – czerwiec 1834*, Warszawa 1966, s. 85; J. Kleiner, *Mickiewicz*, t. II, cz. 2, Lublin 1998, s. 7–8. O zabiegach Lelewela w celu pozyskania Mickiewicza zob. M. Dernałowicz, *Kronika życia i twórczości...*, s. 85, 87).

[334] J. Kleiner, *Mickiewicz*, t. II, cz. 2, s. 7–8.

ści celom wielkim[335]. Poeta, a niebawem mistyk, miał nierównie większe poczucie rzeczywistości niż uczony, z którego wiedzą łączono powszechnie większą niż u innych zdolność przejrzenia jej głębin. Ten, którego siłą było natchnione słowo, był bowiem w pełni świadom bezsilności emigracji, zdolnej tylko zakładać związki, które *nie posiadają innych środków wojennych prócz kaznodziejstwa i daru przekonywania*. A te atuty uważał za dalece niewystarczające i pisał, że *nie pierwej sprawa Polski przed sąd wojenny Europy wytoczona będzie, aż rewolucja pomiesza teraźniejszy układ polityczny i utworzy gdziekolwiek nowe państwo lub nowy rząd rewolucyjny*[336]. Uczony, zadufany w swej erudycji i z tej racji pretendujący do przywództwa, nigdy tych ograniczeń i uwarunkowań nie miał zrozumieć.

Ówczesną publicystykę twórcy *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa* Lelewel musiał traktować jako wrogą swej postawie; bodaj nikt bowiem wyraźniej nie ucieleśniał wad i błędów, które tamten piętnował, niż on — kiedyś jego uwielbiany profesor. Choćby słowa: *Póki nie obalimy rządu obcego, póty wszelkie krzyki na tytuły, na arystokrację są głupstwem; dzielą tylko rodaków na partię i zaprowadzają niezgodę*, powinien uważać za skierowane w pierwszym rzędzie przeciw sobie[337]. Za *dobrych polityków* okresu sprzed powstania Mickiewicz uważał nie tylko tych, którzy walczyli *spiskami, czy zamachami na głowy despotów*; *wielkim politykiem na owe czasy był Czacki, który Wołyń i Ukrainę wiązał z Polską; ks. Czartoryski, który język polski w szkołach utrzymywał*[338]. Kogoś, kto tak oceniał dokonania złowieszczego arystokraty, Lelewel tolerować nie mógł, a że na tym różnice ocen się nie kończyły, drogi ich musiały się rozejść, tym razem już bezpowrotnie. W wybitnym znawcy starych monet nie było nic z wielkoduszności Mickiewicza, toteż na zawsze zachował urazę i nieraz można spotkać w jego wypowiedziach złośliwe aluzje, odnoszące się do wieszcza. W istocie nie uważał też (choć czasem koniunkturalizm kazał mu mówić co innego), że można coś dla Polski zrobić ponad różnicami politycznymi; toteż już po latach na propozycję poety, by zorganizować zespół do zbierania materiałów historycznych, który by działał pod egidą Wydziału Historycznego Towarzystwa Literackiego Polskiego w Paryżu, nawet nie odpowiedział[339]. Należy tu jeszcze skonstatować dający wiele do myślenia fakt: obiegowa wiedza o stosunkach dwóch wielkości polskiego romantyzmu w zadziwiający sposób ogranicza się do zmistyfikowanego obrazu przyszłego poety narodowego, słuchającego wypełnionych duchem wolności wykładów o *starożytnych dziejach*. Dotyczy to bodaj wszystkich prac z dziedziny historii historiografii, jakie powstały dotychczas na temat Lelewela.

[335] Tamże, s. 133–135.

[336] A. Mickiewicz, *Do przyjaciół Galicyjskich*, w: *Dzieła*, t. VI, Warszawa 1955, s. 180–181.

[337] Tamże, s. 183.

[338] A. Mickiewicz, *O bezpolitykowcach i polityce „Pielgrzyma"*, w: *Dzieła*, t. VI, Warszawa 1955, s. 130.

[339] Także wcześniej Lelewel nie odpowiadał na żadne listy poety, K. Górski, *Mickiewicz — Lelewel*, Toruń 1986, s. 18–19.

Jak więc widać, to uczony, przedstawiciel zawodu, który generalnie kojarzy się z rozumem, a nie z porywami egzaltacji, pełniej niekiedy reprezentował kanony romantyzmu politycznego niż poeta-prorok, paradygmatyczny twórca romantyczny. W świetle niektórych wypowiedzi konstatacja jednoczesnego pokonania trzech zaborców wydaje się daleka od maksymalizmu, skoro zakłada konieczny udział ogółu *masy* narodu w zwycięskiej walce. Oto bowiem okazuje się, że nie jest to niezbędne; walczących wcale nie musi być wielu, bodaj nawet nie powinno. Biblijny Gedeon — głosił Lelewel — potrzebował do zwycięstwa tylko garstki gotowych na wszystko i wytrwałych bojowników, toteż zrezygnował z licznej armii na rzecz wyborowego oddziału. Podobnie było w dziejach Polski — zapewniał uczony, przypominając Kircholm i wyprawy Czarnieckiego — *wszystko co świetne, zawsze w małej liczbie się odbyło*[340]. Dowodu potęgi małej grupki zdeterminowanych nie trzeba było zresztą szukać aż tak daleko, skoro przecież po rozpoczęciu akcji Zaliwskiego *zadrżał samowładca w swojej stolicy*[341]. Fakt, że trzy stolice nie zostały zdobyte, a Mikołaja I nie przywleczono na sznurze do warszawskiej Cytadeli, nie wynikało ze słabości powstańców oraz obojętności i przestrachu ogółu wobec ich wezwań, ale z knowań arystokratów, do których uczony odnosił pełne egzaltacji wołanie: *nie wściekły tyran, oni są morderce...*[342] Na czym polegała w tym przypadku owa zbrodnia arystokracji — tego bliżej nie wiadomo, można się więc domyślać, że jak zwykle sprowadzała się ona do faktu istnienia tej zakały ludzkości.

To odwrócenie się od rzeczywistości, lekceważenie realnie istniejących potrzeb i oczekiwań ludzi, powodowało recepcję postrzegania działania politycznego w typowej dla skrajnych rewolucjonistów kategorii *im gorzej, tym lepiej*: *Nieszczęście nieraz wychodzi na dobre tym, którzy doznali najsroższych przeciwności* — pisał, a nie jest to bynajmniej heroiczne szukanie nadziei wbrew wszelkim przeciwnościom. Oto bowiem czytamy, iż dobrze się stało, że w powstaniu listopadowym Polska nie otrzymała pomocy zachodniej dyplomacji i poniosła klęskę. Gdyby uzyskała wsparcie, doszłoby tylko do pewnych koncesji, do takich zmian w stosunkach wewnętrznych i takiego poszerzenia granic, które nie spełniłyby oczekiwań i praw narodu, ale byłyby *zaspokoiły znużone wojną pokolenie i uśpiło na czas długi kwestię żywotną całości i zupełnej niepodległości.* Takie — jak ocenił — *błahe korzyści* osłabiłyby rewolucyjny potencjał polskich dążeń, pozbawiłyby tym samym wzoru resztę Słowiańszczyzny, natomiast *nieszczęścia dały Polakom obszerniejsze, wznioślejsze posłannictwo*[343]. Ocena tej enuncjacji nie wymaga rozważania kwestii, czy taki rozwój sytuacji był w 1831 roku realnie możliwy. Ważne jest, że powiększone Królestwo Polskie z utwierdzoną odrębnością, z reformami społecznymi (przynajmniej zapoczątkowanymi) — to byłyby dla Lele-

[340] J. Lelewel, *Polska, dzieje...*, t. XX, s. 217.
[341] Tamże, s. 272.
[342] L. Gadon, *Emigracja polska*, t. 2, Kraków 1901, s. 269.
[343] J. Lelewel, *Polska, dzieje...*, t. XX, s. 278–279.

wela *błahe korzyści*. Nie tylko w kontekście dziejów następnych dziesięcioleci, skazanych na klęskę powstań, krwawe represje, rusyfikację i zacofanie, te słowa zakrawają na drwinę z losu „straconych pokoleń". Wystarczająca do takiej oceny jest naznaczona beznadziejnością perspektywa schyłku lat trzydziestych, kiedy te słowa padły. Trudno orzec, na ile brukselski wieszcz tej beznadziejności nie dostrzegał, a na ile skrywał ją przed swym audytorium. Jedno i drugie dyskwalifikuje go jako uczestnika sporów o sprawy narodowe. Ale jeśli żyje się w sferze utopii, uznając ją za jedyną rzeczywistość prawdziwą i bujając wysoko nad nieznośną rzeczywistością arystokratów i innych przyziemnych istot, uwiedzionych stworzoną przez tamtych kategorią rozsądku, to powtarzanie takich mądrości staje się nieuchronne. Millenarystyczne oczekiwanie wielkiej przemiany nie dopuszcza mozolnego, stopniowego dążenia do celu, wyklucza ewentualność, że może on być dziełem cierpliwości i wytrwałości pokoleń; naród — pisał — *ułamkowym sposobem bytu nie odzyszcze*[344].

Na uparte trwanie Lelewela przy wykluczającej obcą pomoc *ufności we własnych siłach*, jako zasadzie *przyszłego zmartwychwstania*[345], wpłynęła zapewne klęska nadziei, jakie łączył na początku z rewolucją niemiecką. Gorące przyjęcie, które Niemcy zgotowali maszerującym na zachód bohaterom powstania, a potem dary nadsyłane przez nich do Francji, skłoniły go do śmiałej refleksji: *ponieważ obudziło się życie tego narodu, wszystko zapowiada, że za jego pośrednictwem Polska dźwignioną będzie*[346]. Nie był to bynajmniej spowodowany rozpaczą czy rzucony mimochodem konsolacyjny frazes; takie rachuby były jedną z przesłanek decyzji o wyprawie Zaliwskiego. Oczywiście, nie tylko Lelewel był tak naiwny, takie oczekiwania były powszechne wśród emigrantów, co najlepiej pokazuje głośny wymarsz 500-osobowego hufca na pomoc rewolucji, rzekomo mającej się rozpocząć we Frankfurcie w kwietniu 1832 r. Jak wiadomo, ruch ten, który miał obalić podwaliny systemu światowego, *nie przerósł rozmiarów burdy ulicznej* i *po kilkunastu wystrzałach, tego samego dnia został stłumiony*[347].

Egzaltowana wiara, charakterystyczna dla emigracji w jej początkowym okresie, stanowiła znamienny kontekst postawy Lelewela, ale relatywizująca funkcja typowej mentalności jest ograniczona, zresztą nie wszyscy podzielali nadzieje na bliski zwrot biegu spraw w polityce europejskiej. Ale ważne jest tu przede wszystkim pytanie, czy postawa pretendenta do przywództwa ma polegać na wsłuchiwaniu się i uleganiu emocjom i nastrojom ogółu, czy nawet — skoro emigracyjna społeczność, jak każda inna, nie była jednozgodnie myślącym podmiotem — jego największej albo raczej najgłośniejszej części. Lelewel nie był w stanie, a i chyba nie chciał stanąć ponad nią, zdobyć się na perspektywę, której wielu oczekiwało po uczonym mężu, potencjalnie zdolnym do rewelacji prawdy, zdolnym jak ideal-

[344] Tamże, s. 224.
[345] Tamże, s. 417.
[346] I. Chrzanowski, *Joachim Lelewel*, s. 52.
[347] L. Gadon, *Emigracja polska*, t. 2, s. 270–273.

ny historyk z wiersza Norwida zaglądać *epokom w głąb*. On zaś był tylko więźniem zbiorowych nastrojów i choć przecież nie sam jeden wprawiał je w ruch, to skutecznie podtrzymywał słowem i spiskiem. Sądzę, że nie chciał stanąć ponad zbiorowością, bowiem jego ideał przywódcy pólegał właśnie na uleganiu dążeniom ogółu, a istotę tej postawy wymownie określa pojęcie *tłumacza woli narodowej*. Lelewel posłużył się nim w kontekście apologii inicjatorów nocy listopadowej, Wysockiego i Zaliwskiego, wszakże kontekst, w którym ono się pojawiło, wskazuje raczej, że taką funkcję przypisał sobie. To on bowiem rozwiał wątpliwości tamtych i odczytał trafnie powszechne oczekiwania, zapewniając, że naród stanie do walki, jeśli oni rzucą hasło, zresztą wcześniej rolę *tłumacza uczuć współziomków* rezerwował wprost dla siebie[348]. Termin ów oznaczał w jego kolektywistycznej wizji dziejów paradygmatycznego bohatera-przywódcę; w formule *tłumacza woli narodowej* zamykał się charakter działań i zasług wielbionego króla, Władysława Łokietka[349].

* * *

Romantyczne zerwanie z rzeczywistością objawiało się u Lelewela nie tylko w ignorowaniu materialnej strony walki z wrogiem, ale również w lekceważeniu materialnych podstaw bytu społeczeństwa. Własna zdolność zachowania niezłomnej wiary w sens walki oraz długoletniej aktywności, wbrew tułaczemu niedostatkowi, zbliżającemu się nieraz ku zwyczajnej nędzy, mogła utwierdzać w przekonaniu, że naprawdę ważne są tylko sprawy ducha. Z drugiej strony troski o finansowe podstawy własnej egzystencji oraz funkcjonowania firmowanych przez siebie tajnych związków i jawnych komitetów na tyle absorbowały energię, że powinny były, zda się, osłabić doktrynalną tendencję ignorowania materialnego wymiaru rzeczywistości. W tym miejscu należy podjąć kwestię stosunku do węzłowej kwestii społecznej — uwłaszczenia chłopa, mającej przecież najściślejszy związek z jego *gminowładczą* teorią. Lelewel bardzo wolno, wolniej jeszcze niż ogół *szlacheckich demokratów* dojrzewał do zrozumienia potrzeby zdecydowanej reformy agrarnej[350]. Bodaj nigdzie nie zdobył się na przedstawienie bardziej konkretnego zarysu jej optymalnego czy możliwego rozwiązania, nie mówiąc o niezbędnych warunkach realizacji, zaś ógólnikowe opinie potrafił zamknąć uspoka-

[348] J. Lelewel, *Polska, dzieje...*, t. XX, s. 91, s. 271.

[349] Tenże, *Korona Polski i jej królewskość*, s. 587.

[350] Przed powstaniem żadna organizacja polska nie podjęła sprawy uwłaszczenia ani całkowitego zniesienia pańszczyzny, ziemie chłopskie (a nie tylko folwarczne) uznawano za dziedziczną własność panów. Dopiero manifest TDP z 1836 r. głosił, że walkę o niepodległość powinno poprzedzić usamowolnienie ludu i oddanie mu ziemi na własność. Lelewel w roku 1831 bronił zasady nieingerencji w stosunki między dziedzicami i włościanami i chciał ograniczyć reformę do dóbr narodowych (H. Grynwaser, *Demokracja szlachecka 1795–1831*, Warszawa 1918, s. 25–27; por. też W. Łukaszewicz, *O poglądach Tadeusza Krępowieckiego*, w: *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej*, t. III, s. 200–201).

jającą uwagą: *Szeroka jest ziemia nasza, kapitały jej wielkie, zasoby niezmierne, wołające aby bez krzywdy niczyjej obrócone były w jak najlepszym wymiarze, dla wszystkich, dla pożytku i powodzenia ogólnego*[351]. Wszędzie tam, gdzie jego działalność musiała się zderzyć z jakimś konkretnym problemem, widać doskonale moralistyczno-kaznodziejski, a nie programowo-polityczny charakter głoszonych przekonań.

Postawa w kwestii agrarnej to świadectwo oderwania od rzeczywistości ogółu jego koncepcji, funkcja braku zrozumienia sprzeczności wewnątrz realnie istniejącej materii społecznej, a w konsekwencji konieczności dokonywania trudnych wyborów. Widać w tym miejscu analogię z Bakuninem, tak samo utopijnie wierzącym w zgodność wszelkich wartości i łatwość ich realizacji po usunięciu wroga. Zbieżność wartości, które głosił słynny rewolucjonista rosyjski z tymi, w które wierzył Lelewel, jest przy tym tak uderzająca, że warto przedstawić pełniejszy ich obraz w interpretacji wybitnego historyka idei: *łączy Bakunin wszelkie cnoty* — pisał Berlin — *nie analizując* [...] *ich wzajemnej zgodności — w jeden wielki, jednorodny amalgamat: sprawiedliwość, humanitaryzm, dobroć, równość („wolność każdego to równość wszystkich" brzmi jak kolejne puste zaklęcie), nauka, rozum, zdrowy rozsądek, nienawiść do przywilejów i monopoli, nienawiść do ucisku i wyzysku, głupoty, nędzy, słabości, nierówności, niesprawiedliwości, snobizmu — wszystko to opisuje tak, jakby składało się na jeden zrozumiały konkretny ideał, a środki do jego realizacji czekały na podorędziu i tylko ludzka ślepota i niegodziwość nie pozwalały ich użyć. Swoboda zapanuje w nowym niebie i na nowej ziemi, nowym czarownym świecie, gdzie wszelkie dysonanse zleją się w jedną harmonijną całość — demokratyczny, powszechny kościół ludzkiej wolności*[352]. Ciekawe, że to właśnie w słowach adresowanych wprost do Bakunina Lelewel wzywał: *Obalmy naprzód tyrana, który nas uciemięża, tyranią, która nas upadla, podnieśmy kwestyją ludu, obudźmy jego ducha demokratycznego, a wszystko się ułoży i pogodzi za spólną wolą wszechwładztwa obu narodów*[353]. Miał więc niewątpliwie rację Hans Kohn, gdy demokratom emigracyjnym, których postawę uważał za ukształtowaną pod wpływem Lelewela, przypisał przekonanie, że gdy wreszcie monarchowie i rządy opuszczą arenę dziejową, wszelkie konflikty między narodami znikną, a zastąpi je braterstwo i współpraca[354].

Komunały o *zasobach niezmiernych*, obliczone na przekonywanie, że nawet przejściowo nikt nie poniesie straty, miały zastąpić program praktycznych rozwiązań, ocenę warunków, czy środków przygotowawczych — a tylko to, a nie postulat uwłaszczenia, było wśród emigracji sporne. Takie uchylanie się od kon-

351 J. Lelewel, *Polska, dzieje...*, t. XX, s. 228.

352 I. Berlin, *Hercen i Bakunin o wolności jednostki* w: *Myśliciele rosyjscy*, s. 110–111.

353 J. Lelewel, *Polska, dzieje...*, t. XX, s. 546.

354 H. Kohn, *Die Slawen und der Westen. Die Geschichte des Panslawismus*, Wien–München, 1956, s. 43–44.

kretów wynikało wtedy — cytowane słowa padły w 1836 r. — w pewnym stopniu z taktyki lawirowania wśród ostro zarysowanych stanowisk i szukania uznania elementów umiarkowanych i niezdecydowanych dla swego zwierzchnictwa. Zarazem oddaje to najgłębsze przekonanie Lelewela, że deklamowanie takich haseł wystarcza i nie ma potrzeby zaprzątać sobie głowy obmyślaniem sposobu ich realizacji. Na tle wizerunku demokratycznego świętego i męczennika idei równości prawdziwym zaskoczeniem może się okazać jego stosunek do pańszczyzny. Choć bowiem głosił, że *pańszczyznę trzeba znieść, na czynsz zamienić, bo jest uciążliwa*, to podkreślał zarazem, że bynajmniej nie jest zła z zasady, że nie narusza wolności, bo jej istotą jest służba dla dobra wspólnego. *Pańszczyzna w gruncie jest zacna, ohydzona nazwa pańszczyzny* — przekonywał — *nie panu służy, bo jest obowiązkiem ziemskim, krajowym, pan dozoruje tylko i powoduje nią*. Oto do jakich aberracji prowadził doktrynerski upór: tu dogmat, głoszący, że według prawnej tradycji Polski ziemia jest nie własnością szlachcica, ale wspólnym dobrem Rzeczypospolitej, warunkowo powierzanym jednostkom, który to *stan rzeczy*, mimo wszelkich zmian, *przechował się do końca i do dziś dnia*[355]. Stosunek uczonego do tej instytucji dopełnia emocjonalna deklaracja: *Jako wolny wolałbym dla kogoś pańszczyzną ziemię uprawiać, aniżeli mu po lokajsku pończochę lub but ściągać*[356]. Powinno się jednak pamiętać, że składał ją ktoś, kto nie przepracował ani jednego skwarnego dnia, od wschodu do zachodu słońca, niemalże nie prostując pleców, nieraz głodny i zarazem świadomy, iż jego trud wcale nie zapewnia możliwości nakarmienia dzieci. Przekonywanie, że pańszczyzna jest *zacna*, to nie jedyny moment przy lekturze Lelewela, kiedy można odnieść wrażenie, że porusza nim to, co u Bakunina dostrzegł Hercen: *nienawiść do abstrakcyjnego zniewolenia, ucisku, hipokryzji i nędzy. Lecz nie do ich konkretnych przejawów*[357].

Bodaj nic w takim stopniu, jak teza o zacności pańszczyzny nie obnaża całkowitego oderwania uczonego od realiów egzystencji ówczesnego ludu. Trzeba tutaj zauważyć, że brak jakichkolwiek przesłanek, by sądzić, że mógł on kiedykolwiek w okresie blisko półwiecznego życia w Polsce zetknąć się bezpośrednio z warunkami bytu chłopa, a tym bardziej pojąć jego grozę i prawdziwie współczuć. W ko-

---

[355] J. Lelewel, *Stracone obywatelstwo stanu kmiecego*, w: *Polska wieków średnich*, t. IV, Poznań 1851, s. 6–7. Idea braku bezwarunkowej własności osób prywatnych jako funkcji odwiecznych zasad będzie omówiona dalej.

[356] Tenże, *Uprzednia myśl...*, s. 15–16. Należy dodać, że w czasie powstania Lelewel nie należał bynajmniej do zwolenników śmiałego inicjowania zmian społecznych; bronił zasady niewtrącania się w stosunki między dziedzicami i włościanami, co oznaczało utrzymanie pańszczyzny. Nikt zresztą wtedy programu jej zniesienia ani uwłaszczenia nie głosił; istotna zmiana myślenia w tej kwestii zarysowała się dopiero od czasu ogłoszenia manifestu TDP w 1836 r. (por. H. Grynwaser, *Demokracja szlachecka 1795–1831*, Warszawa 1918, s. 25–27). Stosunek do statusu lokaja należy zaś do tych charakterystycznych szczegółów, świadczących o oddziaływaniu wzorca Rousseau (o jego pogardzie dla lokai zob. B. Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, s. 646).

[357] I. Berlin, *Hercen i Bakunin o wolności jednostki*, w: *Myśliciele rosyjscy*, s. 107.

respondencji do rodziny z okresu wileńskiego spotkać można takie zdanie dotyczące skutków klęsk żywiołowych na „ziemiach zabranych": *Mała rzecz, co z głodu pomarło, więcej znaczy, ruina wielu znacznych familii*[358]. Nie może ulegać wątpliwości, że *z głodu pomarli* nie członkowie *znacznych familii* czy w ogóle szlachty, ale prości chłopi. Fakt, że dla przyszłego kaznodziei i moralisty polskiej demokracji było to *małą rzeczą* wobec materialnej ruiny przedstawicieli elit, nie wymaga komentarza. Trzeba tu także wspomnieć, że badaczom nic nie wiadomo o jakimś wstrząsie, który spowodował zmianę wrażliwości wielkiego uczonego. Warto także w tym kontekście wspomnieć o jego próbie włączenia się w debatę wokół kwestii agrarnej, kiedy w czasie odwilży po śmierci Mikołaja I pojawiła się szansa przeprowadzenia oczynszowania. Zalecając *przekazywanie wykupywanej ziemi pod zarząd gminy, która miała czuwać nad interesem swych członków i rozporządzać ziemią*[359], ujawnił w pełni swój dogmatyzm i zupełną nieznajomość oczekiwań chłopów. Tak więc — pomimo mocnej wymowy trzydziestu lat życia w ubóstwie — trudno byłoby podać w wątpliwość fakt, że zręby swego demokratycznego *credo* zbudował na doświadczeniach wyłącznie gabinetowych, a wyobrażenia o podmiocie demokracji były czystą abstrakcją.

Trzeba mieć również świadomość, że teza o *zacności* pańszczyzny jest zarazem częścią jego obrony dziejowej roli polskiej szlachty. Kwestia ta będzie obszerniej omówiona w partiach książki traktujących o jego interpretacji średniowiecznych i nowożytnych dziejów Polski. Tu wystarczy przypomnieć, że szlachta to *część ludu w narodzie*, część, którą — wbrew stanowi prawnemu w czasach Rzeczypospolitej oraz wbrew jej samoświadomości i aspiracjom — traktował jako grupę różną od arystokracji nie tylko pod względem statusu majątkowego czy socjalnego, ale zasadniczo odmienny, z innej gliny ulepiony, gatunek. W przeciwieństwie do tej do szpiku przeżartej egoizmem warstwy, szlachta nie była skażona nieprawością organicznie; współtworzyła tę pozytywnie kwalifikowaną większość w dwudzielnej strukturze społecznej, której obce jest działanie w imię własnego interesu. To, co ją w pewnym momencie oddzieliło od chłopa, było jedynie przygodne; w chwili słabości uległa propagandzie arystokratycznej zasady *wyłączności*: *stan ten nie mogąc się oprzeć powabom, jakim mu ustawnie arystokracja błyskała, zadał kłamstwo swym zasadom, a podzielając jej egoistyczne pożądliwości stał się wspólnikiem ruiny posad, na których spoczywał jego byt*[360].

Z konstatacją zasadniczego lekceważenia materialnego pierwiastka rzeczywistości nie jest wcale sprzeczne żądanie przeznaczenia przez elity majątkowe wszelkich dóbr doczesnych na potrzeby walki o niepodległość. Gdy bowiem przyjrzeć się całości wywodu, w którym to lekceważenie się pojawiło, wszelkie ewentualne wątpliwości znikają. Żądanie to, przedstawione w rocznicowej mowie w 1844 r.,

[358] J. Lelewel, *Listy do rodzeństwa...*, t. I, s. 324.
[359] B. Cygler, *Działalność polityczno-społeczna...*, s. 269.
[360] J. Lelewel, *Panowanie króla polskiego...*, s. 437.

zostało poprzedzone kolejnym wyznaniem wiary we wszechmoc ducha. Podkreślając ustalone przekonanie o niesłychanej wyższości moralnej nad nieprzyjacielem, Lelewel wołał z emfazą: *Dlaczegoż na tę broń, w której jesteśmy wyżsi bez końca, nie ścinamy się z wrogiem? [...] Dlaczegoż z całą skwapliwością nie szukamy tej siły, nie podnosim jej do opanowania materii, pomnąc, że od tego tylko pierwszy początek, właściwy kierunek i ostateczny triumf naszej sprawy zależy?*[361]. Odpowiedź na owo *dlaczegoż* w tej oracji nie pada *explicite*, wszakże następujące po niej uwagi o potrzebach materialnych zdają się kierować taką oto logiką: skoro miażdżącej przewagi moralnej jeszcze nie umiemy wykorzystać, musimy się liczyć z tą niższą, przyziemną sferą, sięgać po właściwe dla niej środki. Ale posiadanie dóbr materialnych to ponadto ciężar, który uniemożliwia wzlot ducha: możni tego świata w trosce o majątki nie chcą ryzykować walki o ideały, ojczyzna *skryła się do biedniejszej strzechy*, zamknęła się w sercach ludu, w jego uczuciach i poświęceniu[362]. Trudno jednak sądzić, czy dziejopis wyciągał z tego wniosek, że uwolnienie arystokracji od obciążenia, jakie stanowią dobra doczesne, spełni funkcję reedukacyjną oraz pozwoli kiedyś (w przyszłych pokoleniach?) wrócić na łono wartości duchowych i włączyć się do wspólnoty braterstwa.

Cytowane wywody nie były apelem do sumień zamożniejszych członków społeczeństwa o wsparcie dla walczących dla wspólnej sprawy. Lelewel uważał, że elity swym historycznym postępowaniem trwale wyłączyły się ze wspólnoty, choć niekiedy odwoływał się do nich w imię wspólnej ojczyzny. (Miało to charakter ewidentnie retoryczny, służąc uwydatnieniu rozziewu między powinnościami, które im wyznaczał, a konstatowanym stanem istniejącym.) Diagnoza zdrady wspólnoty i zapowiedź wyciągnięcia konsekwencji brzmiały następująco: *Ponieważ osią życia magnatów polskich jest ustawiczna bojaźń, krążenie koło posiadłości dóbr dziedzicznych i przekazanie onych w ręce swych potomków na wieki wieków, niechże wiedzą, że zdradzając najświętsze obowiązki Polaka, właśnie narażają, w niedalekiej przyszłości siebie i swoje potomstwo na niezawodną torbę, a może i na co gorszego: czego nie życzę z duszy żadnemu rodakowi*[363]. Zapowiedź ludowej, rewolucyjnej sprawiedliwości brzmi groźnie, nawet jeśli przewidywanemu *gorszemu* nie nada się interpretacji najbardziej skrajnej. Kaznodzieja rewolucji starał się przy tym przekonać, że swe pomysły wyprowadzał z tradycji dawnej Polski, realizującej odwieczne zasady wspólnoty. Historyczne prawa do ekspropriacji miały wynikać z istoty kontraktu społecznego, który stanowił o obowiązku przeznaczenia środków materialnych na wspólny użytek. *Rzeczypospolita polska zapowiedziała, że ci, którzy stosownie do majętności służyć nie będą, utracą wszystkie dobra, które jako żołd od niej otrzymali*[364].

[361] Tenże, *Polska, dzieje...*, t. XX, s. 439.
[362] Tamże, s. 441.
[363] Tamże, s. 440.
[364] Tamże, s. 440–441.

Tylko ktoś, kto nie chodzi twardo po ziemi i uwięziony w swych dogmatach nie może sobie wyobrazić, że różnorodność i sprzeczności interesów są to normalne zjawiska społeczne, jest gotów twierdzić, że chłopa i szlachcica w istocie rzeczy wszystko łączy, że *jedenże trud rolniczy wspólność pożycia otwiera*. Pozostaje wtedy także fatalistycznie wierzyć, że to tylko *nieszczęście chciało długim wiekiem ród polski w kasty zaszczepić*, odrzucając myśl, że ostre podziały społeczeństwa dokonały się nie wbrew, ale za sprawą dążeń *gminu szlacheckiego*, że umożliwiła je demokracja stanowa[365]. Pozwala to też wierzyć, że mogą być one zasypane nie w efekcie przekształceń struktury i świadomości społeczeństwa, które musi trwać przez kilka pokoleń, ale na mocy postanowień, które wskutek jego moralistycznych zaklęć ogół przyjmie i doprowadzi do skutku. Oczywiście miał rację, gdy jako *otwarty trakt*, wiodący do zasypania *okrutnego rozdziału narodu na szlachtę i włościan*, zalecał *braterstwo z bliźnim* i nawoływał do nawiązywania bliskich kontaktów z chłopem bez wywyższania się, na równej stopie. *Dziel się z nim wspólnym chlebem* — wzywał — *wymień z nim kieliszek braterskiego napoju, wchódź w jego towarzyskie pożycie, zatrzymaj go w towarzyskim kółku swoim, czcij w bracie cnotę, uczciwość i człowieka* etc. Wierzył, że w efekcie takiego obyczaju *otworzą się ścieżki do rodzinnych węzłów, które jedynie zapewnić mogą przyszłą narodu pomyślność*[366].

Problem polegał na tym, że w przekonaniach Lelewela takie działania urastały do roli środka jedynego, w zupełności wystarczającego. Kilkanaście lat później (co świadczy, że przy swojej recepcie obstawał w sposób ciągły) uczony wzywał zdecydowanym tonem: *Niech przedziału kast nie będzie. Niech gminne niewiasty staną się matkami szlachty; niech córki i siostry wasze upodobają dziarską gminną młodzież; niech kapłan przed ołtarzem błogosławi ich małżeństwa, a wnet zginą kast przedziały. Da się poznać zdolność gminu, a Bóg Polsce pobłogosławi*[367]. Dla dogmatyka nieznającego życia, niedostrzegającego realnych ludzkich potrzeb i uwarunkowań ich działań, nie było, jak widać, także problemu różnic kulturowych, a ukształtowana przez francuskie romanse szlachcianka mogła znaleźć szczęście w związku z niepiśmiennym parobkiem. Ewidentnie nie był w stanie zrozumieć, że przed zniwelowaniem tego typu różnic to, do czego nawoływał, mogłoby być najwyżej kwestią jednostkowych przypadków, a nie szeroką praktyką, przeobrażającą strukturę społeczną.

Cytowane wywody pojawiły się w kontekście oburzenia z powodu używania retoryki *wyzwolenia* ludu; *nie mów o wyzwoleniu* — grzmiał — *bo człek nie był*

---

[365] Tamże, s. 521. Taka teza, pojawiająca się w jego wypowiedziach politycznych, jest w dużym stopniu sprzeczna z tym, co pisał w pracach historycznych (por. następne rozdziały).

[366] J. Lelewel, *Uprzednia myśl...*, s. 22–23. Również Rousseau doradzał, by *lud spotykał się często ze swymi przełożonymi w przyjemnych okazjach* (B. Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, s. 660).

[367] J. Lelewel, *Polska, dzieje...*, t. XX, s. 521–522.

i nie jest twój byś go wyzwalał[368]. Czy rzeczywiście za postulatami tych, którzy mówili wtedy *o wyzwoleniu* chłopa, kryło się poczucie wyższości, władzy nad nim i roszczeń, by nim dysponować, jak to wynika z karcących napomnień uczonego? I czy chłop rzeczywiście nie potrzebował w owym czasie *wyzwolenia*? Odpowiedź na pierwsze pytanie byłaby zapewne ważna dla zbadania stosunku Lelewela do bardziej radykalnych (albo po prostu: wyrazistych) w zakresie formułowania postulatów społecznych ugrupowań emigracyjnych. W tej pracy ważna jest odpowiedź na drugie pytanie, a należy na nie odpowiedzieć twierdząco, bowiem Lelewel nie uważał, by stosunek poddaństwa oznaczał *eo ipso* brak wolności poddanego. W bardzo zaangażowany sposób starał się wykazać, że po zaprowadzeniu rygorów poddaństwa w Polsce późnego średniowiecza *kmiecie* w istocie byli wolni, co będzie przedmiotem rozważań w dalszej części książki. Był to jeden z szeregu przypadków, kiedy dostrzeżony przez siebie ideał przeciwstawiał on stanowi rzeczywistemu, uznając ten pierwszy za bardziej realny. Wydaje się, że istotnie uważał, choć z oczywistych względów nie artykułował tego wyraźnie, iż wystarczyłoby, aby szlachta posłuchała pouczeń zawartych w jego kazaniach i zaprowadziła *braterskie* stosunki z poddanymi, przy zachowaniu statusu starszeństwa w tym *braterstwie*, a wszelkie zmiany okazałyby się niepotrzebne.

* * *

Walczący wszelkimi metodami o swą pozycję na emigracji uczony usiłował w różnej formie udowodnić swój szczególny status oraz nadzwyczajne, niezastąpione możliwości. Służyła temu przede wszystkim cała aura wokół rzekomo szerokich kontaktów międzynarodowych; miało o tym przekonać emigrację systematyczne kierowanie odezw do różnych podmiotów w całej Europie[369]. Ale Lelewel posuwał się również do zdumiewających enuncjacji, sugerując posiadanie jakiejś zatajonej przed innymi wiedzy o niezwykłych sposobach dokonania *czynu*, która będzie w stanie przesądzić losy *sprawy*. *To, com teraz powiedział* — zapewniał — *jest tylko wstępem do tego, co w przyszłości, dla pomknięcia naprzód sprawy, dla wywołania czynu, objawić zamierzam. Oczekuję tylko pomyślnej chwili, kiedy znajdę właściwy, samoistny punkt oparcia, tak potrzebny do dźwigni jakiejkolwiek*[370]. Nic jednak nie wiadomo o tym, by tę cudowną receptę kiedyś zdradził, widocznie *pomyślna chwila* nie nadeszła.

Być może zresztą zapomniał o niej, w każdym razie zdarzyło mu się potępiać nieokreślonych bliżej przeciwników za jakieś zapowiedzi, których treści nie sprecyzował, a które w świetle jego sformułowań wydają się w swej istocie podobne do tego magicznego środka, który sam obiecywał. Piętnował mianowicie tych, którzy łudzą ogół emigracji obietnicami rychłego zwycięskiego powrotu do domu

[368] Tenże, *Uprzednia myśl...*, s. 22.
[369] B. Cygler, *Działalność polityczno-społeczna...*, s. 64–65.
[370] J. Lelewel, *Polska, dzieje...*, t. XX, s. 451.

i zapewniają, że potrafią *ojczyznę czarodziejskim sposobem w raj zamienić*. Przy okazji oświadczył: *Wszechmocność wytrąciła nam z dłoni broń, zostawiła słowo. Jesteśmy ubodzy, nieliczni, prześladowani, lecz mamy słowo, które w obecnem położeniu i wieku, starczy za najsilniejsze sprzymierzone armie*[371]. By sceptycznie odnosić się do tych deklaracji, nie trzeba wcale należeć do tych, którzy wagę racji przeliczają na liczbę dywizji i kpią z wiary w niezwyciężoną moc słowa. W tym przedstawianym przez Lelewela z taką dobitnością przekonaniu skupia się jak w soczewce omawiane lekceważenie realnych warunków. Jako dyrektywa jego politycznej aktywności na emigracji, wspartej determinacją i specyficzną biegłością w posługiwaniu się słowem, lekceważenie to przyczyniło się do tworzenia fałszywej perspektywy, stymulując w ten sposób niejedno nieodpowiedzialne działanie. Lektura jego przemówień i odezw nasuwa myśl, że to właśnie wiara w tajemniczą, sprawczą moc *słowa* była swoistym *czarodziejskim sposobem* Lelewela.

Wiara w siłę słowa była funkcją jego silnego przekonania, że posiadł prawdę istotnych zasad życia społecznego. Ale gdy tę wiarę deklarował, nie miał na uwadze posługiwania się słowem jako argumentem przeciw innym opiniom, a w każdym razie w swej publicystyce politycznej nie taki czynił z niego użytek. Nie było to słowo uczonego-eksperta od spraw społecznych ani przywódcy głoszącego polityczny program; było to słowo proroka, kaznodziei absolutnej prawdy zawartej w wyznawanej religii-polityce. Nie służyło określeniu względnie jasnych celów, służyło przede wszystkim wyrażaniu wyrazistych ocen i skrajnych emocji, czego dobitnych przykładów dostarczają przytoczenia ilustrujące poszczególne, omawiane wcześniej kwestie. Ale niekiedy odnosi się wrażenie, że teza o komplementarnej wobec *najsilniejszych armii* sile słowa nie miała może jedynie wyrażać przekonania, iż słowo pozwala zmieniać świadomość, a więc w dłuższej perspektywie przekłada się na materialną siłę. Nie można wykluczyć, że tę uwagę należy rozumieć dosłownie: jako wyraz wiary w bezpośrednie, niejako mistyczne działanie słowa. Jakkolwiek dzisiaj taka ewentualność musi wydać się szokująca, to przecież właściwym kontekstem tych zapatrywań są wyobrażenia jego epoki, gdzie taka wiara nie należała do rzadkości. Oto przekonując o nieuchronności *zbawienia* Polski w *zasadzie ludu*, dziejopis powtórzył trzy razy w pięciu wersach druku zwrot *tak się stanie*[372] — jakby posługiwał się zaklęciem, jakby wierzył w skuteczność, w moc sprawczą swojego *fiat. Czyż masy są usposobione?* (tzn. przygotowane do odegrania roli zwycięskiej siły w starciu z wrogiem) — pytał i odpowiadał: *Trzeba wmawiać, że są*[373]. *Wmawiać, że są* — jak się wydaje, znaczy tu tyle, że nieważne, czy już *są* naprawdę oraz że upowszechnienie świadomości, iż *są*, będzie równoznaczne ze stworzeniem stanu faktycznego. Odnosi się wrażenie, że takie zaklinanie rzeczywistości naznaczyło dużą część publicystyki politycznej Lelewela.

[371] Tamże, s. 395.
[372] Tamże, s. 416.
[373] J. Lelewel, *Wybór pism politycznych*, s. 67.

Używanie i nadużywanie słowa nie służyło mu jedynie do głoszenia wzniosłych, utopijnych haseł i budzenia nadziei okupionej nadmiernymi kosztami złudzeń, ale przecież potrzebnej. Na ogół jego wystąpienia publiczne — co widać wyraźnie już w świetle tego, co napisałem — w nie mniejszym stopniu skupiały się na zwalczaniu przeciwnika, a nie chodziło przy tym z reguły o jakąś, nawet demagogiczną, polemikę, ale o permanentne skrajne potępianie. Lektura ta uświadamia, jak trafne były uwagi Szujskiego, kierowane przeciw *tromtadratom*, epigonom romantyzmu politycznego, którzy wyżywali się w pustych gestach sprzeciwu i patriotycznym frazesie, mniemając, że *osłabili nieprzyjaciela, jeżeli na niego wyekspensowali słownik ubliżających epitetów*[374]. Lelewel posuwał się dalej, jego inwektywy, koncentrujące się przeważnie wokół piętnowania zdradzieckiej arystokracji czy *przewrotności dyplomacji*, jej *niegodziwego dzieła*, przechodziły niekiedy w swoiste seanse nienawiści. Absorbowało go — by użyć tu jego własnych określeń — *złorzeczenie* i rzucanie *przekleństw*, traktowane, jak się wydaje, jako swoista forma bezpośredniego, destrukcyjnego działania. *Dopomóż mi rzucić przekleństwa i okryj hańbą i złorzeczeniem tych, co toczą fakcje naród odrętwiające*[375] — oto jaki cel miało mieć współdziałanie przeciw arystokracji, do którego nawoływał generała Dwernickiego.

Używane w ten sposób słowo stanowiło niekiedy jakby instrument realizacji głównego celu zgromadzeń, na których wygłaszał swe egzaltowane posłania. *Zgromadzeni, by złorzeczyć mordercy ludu polskiego* — kierował płomienne słowo do *Ludu Wielkiej Brytanii* — [...] *podajemy wam dłoń bratnią, łącząc nasz głos na cześć wolności, równości, braterstwa, poświęcenia, na przeklęstwo tyranii, przywileju, obskurantyzmu, wsteczności, na przeklęstwo tych piekielnych żywiołów dzisiejszego wcielenia w Carze*[376]. Mając na uwadze ten pomysł *gromadzenia się by złorzeczyć*, można niekiedy odnieść wrażenie, że słowu przypisywał rodzaj magicznej mocy, władnej bezpośrednio unicestwić, a przynajmniej osłabić wroga. Kumulacja głosów *na przeklęstwo piekielnych żywiołów* wcielonych w carze wygląda wręcz na próbę zbiorowego egzorcyzmowania szatana Historii. Nie był to jedyny przypadek, kiedy Lelewel podawał hasło do zbiorowego *złorzeczenia* czy rzucania *przeklęstwa*. Jego głosem Polacy w Brukseli *podawali złorzeczeniu* te *indywidua uporne, lub osobistością powodowane*, które są jeszcze przeciwne *urzeczywistnieniu praw ludu*[377]. *Złorzeczenie* miało również *ścigać* tych *zaślepieńców*, którzy szukając obcej pomocy w walce o niepodległość, *zawikłują wolne rodaków działanie*[378]. Demonstracyjną akcję zbierania podpisów pod oświadczeniem, która miała zdezawuować Ks. Adama Czartoryskiego jako reprezentanta Polski (kompromitującą emigrację i jej misję w oczach Europy, w ówczesnej

[374] Szerzej na ten temat: H.M. Słoczyński, *Józef Szujski, czyli o politycznej rozwadze...*, s. 73.
[375] J. Lelewel, *Listy emigracyjne*, t. I, s. 155.
[376] Tenże, *Polska, dzieje...*, t. XX, s. 427–428.
[377] Tamże, s. 214.
[378] Tamże, s. 223.

sytuacji absurdalną i żenującą), uznał za *wyklęcie rzucone przez tysiące wysłańców Narodu na naczelnika uprzywilejowanych wichrzycieli*[379].

Złorzeczę tym — wołał innym razem — *co przeciwnie działają: zbrodniczo oni szkodzą, choć nie poradzą; zaszkodzą, ale się stanie.* I dodawał, że choćby w swej walce pozostał sam jeden, *powtórzę: stanie się, zwycięstwo dla ludu niechybne*[380]. Był to wszakże zaledwie wstęp do wezwania, które pokazuje, na jakie jeszcze moce mógł liczyć nawet już całkiem osamotniony uczony. *O wy! Cienie mnogich poświęcenia się ofiar, z pola boju lub z katuszy więzień do chwały niebieskiej przeniesione, wy tam w nagrodę wylania się waszego duszą i ciałem, widzicie cały urok przyszłości: do was się odwołuję. Zstąpcie na świadectwo słów moich, natchnijcie braci męstwem i wytrwałością. Powstańcie z grobów i zajrzyjcie w oczy miałkim przeniewiercom, wichrzycielom zdradzającym sprawę narodową, doświadczcie, czy ich wzrok i sumienie wejrzenie wasze wytrzyma*[381]. Ten apel poległych, który miał wywołać z zaświatów duchy patriotów, aby dokonały rozprawy z *przeniewiercami i wichrzycielami*, zmienia ich w groteskową armię wampirów, stającą do walki w imię jego urojeń i uroszczeń. Uciekanie się do środków perswazji, których owa imaginowana scena jest swoistą kulminacją, pokazuje w porażającej formie jego bezradność nie tylko jako czynnego polityka, zdolnego do stworzenia jakiegoś konkretnego programu, ale również w roli twórcy wizji, które mogłyby pociągnąć naród.

* * *

Przedstawiona w niniejszym rozdziale wizja świata Lelewela, zwłaszcza ukazane w ostatniej jego części poglądy i charakter działalności politycznej z właściwym jej typem ekspresji, wskazują na to, że grawitował on w pobliżu idei millenarystycznych. Kategorią millenaryzmu posługuję się tutaj w znaczeniu stanowiska z pogranicza religii i polityki, głoszącego ideę zbawienia totalnego, rychłego, ostatecznego, zbiorowego, ziemskiego, tak jak proponował Walicki w nawiązaniu do Normana Cohna i Yoniny Talmon. Wersją tak charakteryzowanego millenaryzmu (w praktyce zdecydowanie przeważającą), dopełnioną przez ideę pośrednika między Opatrznością a ludźmi, koniecznego dla dokonania dzieła zbawienia, jest mesjanizm. Jeśli zgodzić się z konstatacją tego wybitnego historyka idei, że miano millenaryzmu jest właściwe dla każdej koncepcji, gdzie występuje idea *zbiorowego zbawienia na ziemi*[382], to takie przyporządkowanie poglądów Lelewela nie ulega wątpliwości. Niecierpliwa nadzieja na triumf *gminowładztwa*, który wpisywał w perspektywę historycznej eschatologii i uważał za równoznaczny z rozwiązaniem wszelkich problemów, ma wszelkie cechy millenarystycznego oczekiwania *wiel-*

[379] Tamże, s. 429.

[380] Tamże, s. 416.

[381] Tamże.

[382] A. Walicki, *Dwa mesjanizmy: Adam Mickiewicz i August Cieszkowski*, w: *Filozofia a mesjanizm*, Warszawa 1970, s. 10–13.

kiej przemiany (w jego retoryce pojawił się nawet termin *zbawienie*, choć oczywiście taki literalne nazywanie rzeczy nie jest tu koniecznym warunkiem). Ta jego wizja zbawienia jest podobnie zakorzeniona w wierze w boską gwarancję dla ostatecznego triumfu społecznego dobra, które komprymuje owa idea. (Gwarancja ta jest obwarowana warunkiem bezkompromisowego wyznawania idei, a jej skażenie nie może ujść *bezkarnie przed mieczem Boskiej sprawiedliwości, kierującej losami świata*.) Typowe dla millenaryzmu jest również znaczenie ofiary jako niezbędnego kosztu, kult przelanej krwi, która *jedynie uświęcić może sojusz wolności*. (Trudno celniej wyrazić ten aspekt millenaryzmu, niż uczynił to Lelewel w słowach: *zapotrzebował Bóg męczeństwa całego narodu i za ofiarę wybrał sobie Polskę*.)

Jeśli przy tym traktować *świadomość mesjanistyczną* za pewien tym *świadomości utopijnej*, a za cechę tej ostatniej uznać *transcendencję wobec aktualnie istniejącej rzeczywistości społecznej, konfliktowe napięcie między ideałem a rzeczywistością* (jak przyjmował Walicki za Karlem Mannheimem), to przedstawione rozważania wokół koncepcji Lelewela w pełni pozwalają mu ten typ świadomości przypisać. I oczywiście jest to w jego przypadku typ *utopijności* historiozoficznej właściwej dla mesjanizmu, a przeciwstawnej racjonalistycznym, abstrakcyjnym utopiom[383]. Nie trzeba również oddzielnie dokumentować w jego działaniu kolejnych cech, właściwych dla tego światopoglądu: *patosu profetycznego* oraz *aktywizmu*, które w jego przypadku były zresztą blisko spokrewnione, bo ten ostatni wyrażał się praktycznie w naznaczonych kaznodziejsko-prorockim tonem przemówieniach i odezwach[384].

Jednak mimo tych oczywistych zbieżności istnieje poważna wątpliwość, dotycząca kwestii, która z perspektywy historyka myśli historycznej jest fundamentalna. Mickiewicz definiował mesjanizm jako *szereg objawień*, co oznacza przekonanie, że *każda narodowość oparta jest na osobnym objawieniu. Każda z wielkich narodowości została założona przez jednego człowieka, powstała z jednej myśli i żyła tylko dla zrealizowania tej myśli*[385]. Są to formuły o tyle abstrakcyjne, że próżno w obrazie dziejów, czy to słowiańskich w ogóle, czy polskich, który objawiał proroczo z katedry Collège de France, znaleźć ich konkretyzację, poznać imię któregoś z tych bohaterów-fundatorów. Niemniej jednak kwestią zasadniczą jest tu teza, że tak poszczególne społeczności, jak cała ludzkość, dopiero w trakcie dziejów przybliżają się do istotnych prawd, a tym samym stanowią one proces, dynamiczną strukturę. Natomiast koncepcja Lelewela, oparta na idei *objawienia pierwotnego*, zakłada odwieczną znajomość przez ludzkość fundamentalnych prawd; znaczy to, że dzieje mogą być jedynie sekwencją odstępstw od niej oraz powrotów. Nie ma to nic wspólnego z dialektyką ani dynamiką przebiegu historii, nie jest ona procesem — jest konstrukcją z gruntu ahistoryczną.

[383] Tamże, s. 17–19.
[384] Tamże, s. 20–21.
[385] A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska*, *Dzieła*, t. 11, s. 17–19.

Rozdział III
PRZECHOWANY DEPOZYT *PIERWOTNEGO OBJAWIENIA*, CZYLI OD DAKO-GETÓW DO SŁOWIAN

W napisanej w 1853 roku przedmowie do I wydania *Narodów na ziemiach słowiańskich* Lelewel podkreślił, iż rozważania o historii *plemienia słowieńskiego* [sic] i jego przodków, a nawet ludów, *co kiedykolwiek na sławiańskich* [sic] *ziemiach bytowały, poczytane być mogą* [...] *za postrzeżenia w dziejach narodowych polskich*[1]. Tę istotną deklarację programowo-ideologiczną, uzasadniającą cofnięcie refleksji nad przeszłością ojczyzny głęboko w mroki dziejów, wyrażał również podtytuł książki, który awizował *w dziejach narodowych polskich postrzeżenia, tom do Polski wieków średnich wstępny.* W świetle wyznawanej przez Lelewela wiary w *pierwotne objawienie* cel tego obszernego dzieła jawi się w pełni już po pobieżnym kontakcie z jego treścią: jest to próba pokazania związku, swoistego „przerzucenia mostu" między światem idealnego, mitycznego początku a wartościami realizowanymi w dziejach Polski.

Pomysł, że ludy słowiańskie znane były starożytnym pod imionami Getów, Daków, Mezów czy Traków, w świetle dzisiejszej wiedzy wydaje się całkowicie fantastyczny, ale sam ten fakt nie przesądza, rzecz jasna, o ocenie dziejopisa, który z taką determinacją przy nim obstawał. Koncepcja ta nie znajdowała poparcia, mówiąc oględnie, także w ówczesnym stanie badań i bynajmniej nie względy empiryczno-erudycyjne przesądziły o tym, że Lelewel odwoływał się do niej. Specyfika badania zamierzchłych, nieznających pisma kultur plemiennych, niedostatki dostępnego wówczas materiału źródłowego (a ściślej — brak możliwości weryfikacji często bałamutnych i wzajemnie sprzecznych relacji starożytnych), powodowała, że w dociekaniach o dziejach ziem polskich i szerzej, położonych na północ i wschód od łuku Karpat, w starożytności i wczesnym średniowieczu, pozostawało rozległe pole dla mniej lub bardziej dowolnych domysłów. Niewiele było niebudzących wątpliwości faktów, z którymi należało się liczyć, które musiały zostać uwzględnione w tworzonych hipotezach. W późniejszym okresie badania dawnych dziejów Słowian funkcję dyscypliny, która swoimi ustaleniami tworzyła ograniczenia dla dowolności pomysłów, zaczęła pełnić archeologia. Tymczasem

[1] J. Lelewel, *Narody na ziemiach słowiańskich przed powstaniem Polski*, *Dzieła*, t. V, Warszawa 1972, s. 69.

swą imponującą zresztą wiedzę erudycyjną Lelewel uzyskał w czasach, kiedy dyscyplina ta nie miała charakteru naukowego[2] i dopiero zaczęła wychodzić poza stadium hobby, zajmującego głównie zamożnych amatorów. Później ten stan rzeczy stopniowo się zmieniał, ale nic nie wskazuje na to, by uczony, dziwaczejący w swej brukselskiej izbie, impregnowany na wszystko, co mogłoby mu zburzyć pielęgnowany obraz świata, zdał sobie sprawę z tego, jakie perspektywy dla historii niosły ustalenia archeologii, choć zdarzało mu się odwoływać do jakichś jej odkryć. Uwaga ta nie odnosi się do numizmatyki — o tyle, że kompetencje dziejopisa w tym zakresie są niekwestionowane. Wszakże znaleziska antycznych monet, na które się powoływał, mogły tylko w znikomym stopniu wpływać na całość obrazu[3] i nie uchroniły przed jego zdominowaniem przez fantastyczne rysy.

Wydaje się zresztą, że za życia uczonego rozwój archeologii mógł wpłynąć przede wszystkim na zmianę ogólnych wyobrażeń o głębi dziejów ludzkich, zaś tylko pośrednio oddziałać na konkretne ustalenia w kwestii starożytności słowiańskiej. W epoce kształtowania się postawy ideowej i badawczej Lelewela horyzont temporalny przeszłości wyznaczała tak zwana *chronologia krótka*, oparta na rachubie biblijnej, której podstaw nie naruszył wiek XVIII. W poświęconym *chronologii historycznej* fragmencie wykładu dziejów powszechnych uczony przedstawił wyliczenia początku świata w różnych tradycjach i u różnych autorów, nie opowiadając się za żadną datą, ale jest oczywiste, że samej zasady i ram czasu biblijnego nie podawał w wątpliwość[4]. W Polsce odchodzenie od *chronologii krótkiej* zaznaczyło się już w czasach jego młodości; odwoływał się do niej jeszcze Kołłątaj, gdy Staszic i Niemcewicz byli zwolennikami *chronologii wydłużonej* (by ograniczyć się tu do autorów, którzy problematyką prehistorii zajmowali się wówczas bardziej poważnie)[5]. Ale to *wydłużanie chronologii*, nieśmiało dedukowane czy to na podstawie przekonania, że należało przyjąć dłuższy okres powstania i doskonalenia się pewnych umiejętności i wiedzy ludzkiej, czy to w oparciu o materiał archeologiczny (którego zresztą nie potrafiono przecież datować), nie było wcale propozycją zmiany radykalnej. Jak pisał historyk archeologii, *dopiero wielkie odkrycia Bouchera de Perthesa i innych badaczy paleolitu w połowie wieku XIX uświadomiły uczonym niesłychaną głębię pradziejów*[6]. Nic nie wskazuje na to, by ta rosnąca wiedza dochodziła do świadomości Lelewela; w każdym razie nie była uwzględniana w jego koncepcji etnogenezy. A nie była ona dostępna

[2] Według znanego uczonego rosyjskiego w początkach XIX w. *archeologia stawiała pierwsze nieśmiałe kroki* [...] *nie miała swojej metodologii, swoich samodzielnych zadań, a jej zasadniczy cel polegał na tym, by dostarczyć materiału, który by uwierzytelnił historyczne lub poetyckie dzieła starożytności* (B.G. Reizow, *Francuska powieść historyczna...*, s. 50).

[3] Por. np. obszerniejsze uwagi o znaleziskach monet Galów i ich wędrówkach (J. Lelewel, *Trakowie, Getowie, Ilirianie, Galowie*, w tegoż: *Narody na ziemiach słowiańskich...*, s. 468–470).

[4] J. Lelewel, *Wykład dziejów powszechnych*, *Dzieła*, t. III, s. 102–107; por. tenże, *Dzieje starożytne*, *Dzieła*, t. IV, s. 52–53 (przypis wydawcy).

[5] A. Abramowicz, *Dzieje zainteresowań starożytniczych w Polsce*, cz. II: *Czasy stanisławowskie i ich pokłosie*, Wrocław 1987, s. 272, 277.

[6] Tamże, s. 277.

jedynie wybranym, skoro *system trzech epok pradziejów* był wśród badaczy polskich, przeważnie amatorów, relatywnie szeroko znany, już od lat czterdziestych[7].

Nic nie przemawia za tym, by brak szerszego odwoływania się uczonego do archeologii w badaniu dziejów prehistorycznych traktować jako naturalną postawę sceptycznego umysłu, zrozumiałą nieufność wobec dyscypliny, o której ówczesnym stanie miał prawo sądzić, iż nie może dać możliwości poszerzenia wiedzy. Nie wahał się przecież wykorzystać do wsparcia swych tez osławionych *bałwanków prilwickich*, odwołując się do fałszerstwa, wobec którego należało wykazać więcej ostrożności[8]. (Nie wzbudziły w nim wątpliwości umieszczone na figurkach rzekome napisy runiczne, ponieważ — tak jak większość ówczesnych badaczy — uważał, że pismo runiczne było znane Słowianom.)[9] Ignorowanie archeologii wydaje się jednym z przejawów jego rosnącej z wiekiem zachowawczości, skądinąd zrozumiałej, niemniej jednak osiągającej skrajną postać niechęci czy niezdolności do porzucenia przyjętych kiedyś wzorów badań. Uwydatnia to zestawienie z pochodzącym z końca lat dwudziestych tekstem poświęconym znaleziskom we wsi Ruszcza, który pokazuje, że z pozostałościami kultury materialnej łączył duże nadzieje i potrafił formułować ciekawe pytania wobec oczekiwanych dalszych wykopalisk. Zarazem w swoistym przeglądzie znalezisk w Polsce, którego tam dokonał, nie ma wzmianek o przedmiotach z kamienia, z czego mogłoby wynikać, iż nie był świadom epoki kamiennej w dziejach, tym bardziej że odwołanie się do podziału na czasy pogańskie (*druidyckie*) i chrześcijańskie[10] zda się wskazywać, że innego nie znał.

W każdym razie podstawą sądów Lelewela o dziejach najdawniejszych stały się z czasem wywody etymologiczne, na których możliwości wcześniej patrzył bardzo podejrzliwie. *Z bałamutnych wyrażeń lub wszystko wiedzieć chcącej etymologii powstające marzenia* — pisał w 1814 r. — *często się w romansowe przewody narodów zmieniają*[11]. Niekiedy posuwał się wręcz do kpin — taki charakter

[7] J. Kostrzewski, *Dzieje polskich badań prehistorycznych*, s. 27–30; A. Abramowicz, *Wiek archeologii. Problemy polskiej archeologii dziewiętnastowiecznej*, Warszawa 1967, s. 56–57, 71–72, 80.

[8] J. Lelewel, *Bałwochwalstwo słowiańskie*, w: *Narody na ziemiach słowiańskich...*, s. 801–805; tablice *bałwanków prilwickich* zamieścił w tomie III *Polski wieków średnich*. O tym XVIII-wiecznym fałszerstwie pisał A. Abramowicz, *Dzieje zainteresowań...*, s. 218–220.

[9] Mniej więcej w tym samym czasie Maciejowski nie tylko dowodził, że *coraz więcej pokazuje się zabytków, nie dających wątpić o tym, że niegdyś istniało między Słowianami runiczne pismo rzeczywiście*, ale odkrył nawet, że runy na jednym z posągów *słowiańsko-pogańskie bóstwo przedstawiającym*, są *w języku polskim i szepluniącej oddane mowie* (W.A. Maciejowski, *Pierwotne dzieje Polski i Litwy*, t. II, Warszawa 1846, s. 522).

[10] J. Lelewel, *Mogiła pod wsią Ruszcza płaszczyzna*, w: *Polska wieków średnich*, t. I, s. 417–418. Warto dodać, że w tym okresie podobieństwo kamiennych przedmiotów z rodzimych wykopalisk oraz tych, których używają współcześni Indianie, dostrzegał Niemcewicz i wnioskował z tego, że *przemysł ludzki wszędy się jednakowo zaczynał* (J. Kostrzewski, *Dzieje polskich badań prehistorycznych*, Poznań 1949, s. 19).

[11] J. Lelewel, *Wiadomości o narodach aż do wieku dziesiątego we wnętrzu Europy będących*, w: *Historia geografii i odkryć*, Warszawa 1814, s. 1.

miała uwaga, że *uczony Linde w swoim słowniku wyraz włość pomieścił pomiędzy włosami i związał z włóczeniem*[12]. Usiłując później poprzez różne wypowiedzi czy zmiany w nowych edycjach dawnych tekstów zacierać oczywisty fakt diametralnej zmiany poglądów na wiele ważnych spraw, uczony uznał za stosowne udzielić wyjaśnień również w tej kwestii, co, rzecz jasna, nie mogło wypaść przekonująco. I tak, stwierdziwszy możliwość zarzucenia mu, iż się kiedyś *przeciwnym etymologicznym okazywał wykładom*, próbował przesłanki takiego zarzutu sprowadzić do braku precyzji wypowiedzi (*wyniknąć może z mego nie trafnego eksplikowania się*). Jego sceptycyzm miał się bowiem odnosić wyłącznie do wywodów łudzących przypadkowym podobieństwem fonetycznym, zaś od takich mylących spostrzeżeń odróżnia on niezmiernie pożyteczne *źrzódłowanie* oparte na rzeczywistych związkach pojęć. W takim to *źrzódłowaniu* dziejopis chciałby znaleźć *krzew myśli, która głosem objawia snowanie się ciągłe wyobrażeń z kłębków przed wieki na wątek wziętych*[13].

To wykrętne tłumaczenie nie może przesłonić faktu, że na krótko przed opuszczeniem Wilna, kiedy to kpił z Lindego, Lelewel był daleki od przyjętej później wiary romantyków w język jako żywą skamienielinę przeszłości, najważniejsze, niepodatne na zafałszowania źródło prawdy, jedyny trwały zapis odwiecznych wyobrażeń narodu. Nie znał wtedy także sądów Kołłątaja o *metafizyce mowy ludzkiej* i etymologii jako *najważniejszym materiale* tej nauki, bądź też lekceważył wynikające stąd zalecenia poznawcze. *Im lepiej każde wyobrażenie nazywamy* — pisał duchowny uczony — *tem się jaśniej nawzajem pojmujemy; im bardziej zastanawiamy się nad porządkiem, jak się tworzyła mowa ludzka, i jak te wyobrażenia jedne z drugich wypłynęły.* A dalej: *wiele bardzo narodów, które nie umieją nic powiedzieć ani o swych początkach, ani o świetle, które się niegdyś między niemi rozmnożyło i potem upadło, najdą w swej mowie zadziwiającą historią swych początków, swych wynalazków, najdą epoki niewątpliwe swego dzielenia się na osobne ludy, przejścia z jednego do drugiego stanu życia i tym podobne wielkie przemiany, których jeografia i historia nigdzie nie dochowała*[14]. Te deklaracje, jeszcze dalekie od późniejszego radykalizmu romantyków (różniące się brakiem nacisku na niezmienną tożsamość narodu, której wyrazem jest język), oddawały jednak celnie istotną przesłankę nadchodzącej koniunktury dla dociekań etymologicznych.

Przyjąwszy z czasem tezę o znaczeniu języka jako rdzenia tożsamości, a tym samym źródła wiedzy o pierwotnej istocie narodu, Lelewel nie miał powodu zaprzestać piętnowania błędnych metod, prowadzących do opacznego odczytywania zawartej w nim prawdy. Pisał o *brzękotnej etymologii* i przekonywał, że *mnogo jest na świecie przypadkowych brzękotek i tożsamości*, mając na uwadze liczne

[12] Tenże, *Porównanie Karamzina z Naruszewiczem*, w: *Polska, dzieje...*, t. XVIII, s. 286.

[13] Tenże, *Wyrazy prawne i zakończenie*, w: *Polska wieków średnich*, t. IV, Poznań 1851, s. 205–206.

[14] H. Kołłątaj, *Uwagi nad trzema Imperatorskimi ukazami względem oświecenia powszechnego*, w: *Ks. Hugona Kołłątaja korespondencja listowna z Tadeuszem Czackim*, t. I, s. 174–175.

a przypadkowe podobieństwa w onomastyce nieraz odległych stron, między którymi nie było żadnego związku[15]. Do problemu korzystania z tego rodzaju źródeł odnosił się także w ocenie dawniejszych autorów; w ich praktyce *domysły i przypuszczenia dowolnie stosowały i spajały* [dane językowe — H.M.S.], *etymologia nakrętnie* [sic] *wykładała, a nadawanie toku polskiego nazwiskom lub na miejsce dawnych podkładanie nowotnych dopełniało dowodów i oczywistości*[16]. Taka godna uznania wrażliwość uczonego na dowolności innych powoduje, że trudno pojąć niedostrzeganie ich w badaniach własnych. Gdyby bowiem szukać przykładów piętnowanych przez Lelewela praktyk, to te, które można znaleźć właśnie w jego pracach, należałoby zaliczyć do nadzwyczaj wymownych. I to właśnie może stać się tu istotnym zarzutem, a nie jedynie fakt, że źródłom językowym nadał dominującą rangę. Nawet przecież współcześnie, gdy archeologia czy antropologia dowiodły swych kompetencji, nie brak badaczy (nie tylko wśród samych językoznawców) stanowczo obstających za nadrzędną rolą językoznawstwa w badaniach nad etnogenezą[17], a spory o przydatność poszczególnych dyscyplin w tym zakresie wydają się trudne do rozstrzygnięcia.

Skwapliwe odwoływanie się Lelewela do etymologii w późniejszym okresie, fakt, że w jego pracach zyskało to rangę procederu dostarczającego dużej części uzasadnień (na ogół pozornych) sądom uogólniającym, wynikał nie tylko z głębokiego przejęcia się odkryciem jej możliwości. Jeśli — jak to już przedstawiłem — uczony był w kategoriach Berlina „jeżem", który *wszechogarniającą, jednolitą perspektywę wewnętrzną* rzeczywistości odnalazł w *teorii gminowładczej*, to dane językowe mogły stanowić taki materiał, który poddany odpowiedniej obróbce pozwalał transponować jej treść na poziom historycznego konkretu. By osiągnąć takie cele, dociekań etymologicznych nie można było oczywiście poddawać rygorom metody. Jeśli zgodzić się, że tak jak to deklarował uczony przestrzegał porządku logiki w praktyce badawczej w tym zakresie, to z tym zastrzeżeniem, że jedyną logikę eksploracji lingwistycznych danych narzucał dogmat wywodzonych z Boskiego nadania wartości *gminowładczych*, które należało usytuować w dziejach. Aby temu zadaniu sprostać, w praktyce trzeba było zbliżyć się do rozumowania poszukiwaczy *przypadkowych brzękotek*; śmiało też można powiedzieć, że Lelewel mało miał pod tym względem równych sobie. Na początek można zestawić choćby ową wykpioną *włość* Lindego *pomieszczoną pomiędzy*

---

[15] J. Lelewel, *Trakowie, Getowie...*, s. 523; tenże, *Getowie, Dakowie, Sławianie, Wołosi*, w tegoż: *Narody na ziemiach słowiańskich...*, s. 549; por. też sąd o *przypadkowych brzękotkach* u Potockiego i Klaprotha: tamże, s. 655.

[16] J. Lelewel, *Getowie, Dakowie...*, s. 546.

[17] Por. np. G. Labuda, *Fragmenty z dziejów Słowiańszczyzny zachodniej*, t. 3, Poznań 1975, s. 45. Zarazem nie sposób nie zgodzić się z opiniami tych, którzy podkreślają, że choć znaczenie badań lingwistycznych w zakresie etnogenezy jest niepodważalne, to w odniesieniu do istotnych kwestii pradziejów Słowian olbrzymia literatura przyniosła szereg sprzecznych hipotez, co każe wątpić w możliwość pewniejszych ustaleń (por. K. Godłowski, *Spór o Słowian*, w: *Narodziny średniowiecznej Europy*, red. H. Samsonowicz, Warszawa 1999, s. 60).

włosami i związaną z włóczeniem z jednym z jego rezultatów poszukiwanych dowodów ciągłości dziejów Geto-Daków i Słowian. Przekazany przez Kasjusza Diona i Jordanesa termin *capillati* (*długowłosi*), którym nazywano jakoby ogół Getów (prócz elity kapłańskiej), uznał za kalkę określenia *lud włosienny* i łączył z nim etymologię swojskich *włościan* i *włości* (*geccy Mezowie bez miast w swych włościach, pozostali włosienni włościanie*[18]).

Wywodami etymologicznymi Lelewel posługiwał się w sprawach różnej materii, różny był także zakres ogólności wyprowadzanych wniosków. Potrafił dokonać cytowanej już wcześniej egzegezy nazwy „Słowianie", wskazującej na jej ścisłą łączność z główną wartością ich życia społecznego (potem miał ją zresztą zastąpić inną, uznaną za lepiej przystającą do centralnego dogmatu o pierwotnym objawieniu). Gromadząc przypadki rzekomego podobieństwa nazw miejscowych w naddunajskiej Dacji i na północ Karpat, usiłował dowodzić migracji ludności po podboju Trajana, faktu poniekąd kluczowego dla jego koncepcji pochodzenia Słowian od Trako-Daków. Przykłady argumentacji opartej na językowym *żrzódłowaniu* będą prezentowane sukcesywnie w odniesieniu do omawianych dalej problemów. Tu zaś warto przytoczyć obszerniejszy wywód, stanowiący raczej skrajny przypadek próby dotarcia do źródeł języka i bezpośredniego odczytania z nich *pierwotnych wyobrażeń*. Deszyfrującym kluczem miały być teozoficzne pojęcia, występujące *w rozmaitych na Wschodzie naukach*, w czym jego zdaniem nie ma nic dziwnego wobec pokrewieństwa języka Słowian z językami azjatyckimi. Tą drogą uczony ujawnił ukrytą pod pozorem kultu pogańskiego prawdę, że *w Polszcze, u Chrobatów i Serbów czczony był jako naczelny, najwyższy (jedyny Bóg* ***Jesse****, ten co je, jesz, jest, dziś wyrażany przez istny, istność, jestestwo, on,* ***jen, jeden****, swoim* ***ja*** *objawił (jaw)* ***jajo****, jego w* ***jit*** *(inuitus) daje początek* ***świtu, światła, świata****, a jego* ***zjer*** *wydaje (tworzy, otwiera)* ***twór****, czyli* ***zwier****. Jesse jest stwórcą (zwarasici) i Światowitem, Światowidem. Jeżeli w tym nie ma rzeczywiście owych dopiero wspomnianych teozofskich wyobrażeń, to przyznać trzeba nadzwyczaj niespodziany i osobliwy przypadek podobnego językowego dla teozofii rozwoju. Idźmy dalej.* ***Bie****, ten co ma byt,* ***bies****, bih (wymawiam wołyńskim, ruskim), boh, bog,* ***bóg****, bug, bogor, stodor, (w suzdalskim języku), a objaw jego widomy (zwier, twór), byk, buhaj, stadnik (wiodący powszechne świata stado), tur (toż samo co twór), żubr.* [...] *Sądzę jednak, że nie błądzę, gdy w wyrozumiewaniu czci sławiańskiej do tych pierwotnych odnoszę się wyobrażeń, a w wykładzie symboli sławiańskiego bałwochwalstwa na nie się powołuję. W owych więc rogach, byczych głowach, żubra, tura, stadnika, czyli stodora, nic więcej nie ma, tylko obraz widomy Boga jedynego, mającego objawione byt, swe bydlenie*[19] [podkreślenia oryginału].

---

[18] J. Lelewel, *Trakowie, Getowie...*, s. 466, 493; Jordanes, *Getica*, XI, 72, cyt. za: M. Eliade, *Zalmoksis*, w: *Od Zalmoksisa do Czyngis-chana*, Warszawa 2002, s. 67.

[19] J. Lelewel, *Bałwochwalstwo słowiańskie*, s. 807–808. Wcześniejsza wersja tych wywodów zob. tegoż, *Cześć bałwochwalcza Sławian i Polski*, s. 394–397.

Tego typu spekulacje odbiegają tak bardzo od wszelkich wyobrażeń o zasadach postępowania badawczego historyka-erudyty, że z tej perspektywy mogłyby uchodzić za niewymagającą żadnych komentarzy kompromitację autora. A przecież w czasach PRL-u nie przeszkodziły one próbie ukazania dokonań uczonego w kategoriach „postępowości", która wyprzedzała epokę. W konfrontacji z twierdzeniami partyjnych funkcjonariuszy, przebranych w togi uczonych, takich jak Assorodobraj czy Grabski, którzy deklamowali frazesy o nowoczesności Lelewela jako historyka wytyczającego kierunki rozwoju nauki, cytat ten może z pewnością zastąpić dziesiątki stron argumentacji. Nie dziwi, rzecz jasna, że ten rodzaj jego dociekań, tak bardzo kolidujący z tezami oficjalnej historiografii na temat jego postawy badawczej, przemilczała w zasadzie cała ówczesna literatura przedmiotu. Pojawiały się tam co najwyżej enigmatyczne wzmianki o jego skłonności *do modnych wówczas wywodów etymologicznych*, w których *nie cofał się przed daleko posuniętymi uogólnieniami i dość ryzykownymi interpretacjami*[20]. Jednak w aspekcie rzeczywistego charakteru owych praktyk, tak ostrożną i ogólnikową ocenę trudno uznać za próbę zmierzenia się z istotą problemu. (Chcę zaznaczyć, że jestem daleki od tego, by postawę jej autora, Henryka Serejskiego, który w najtrudniejszych latach dowiódł rzadkiego wtedy nonkonformizmu, zrównać z *casusem* wymienionych przeze mnie osób.) Ocena ta odnosiła się zresztą do znacznie wcześniejszego tekstu uczonego, w którym ten jeszcze ze względnym umiarem podchodził do etymologicznych dociekań i daleki był od dokonywania rewelacji prawdy o monoteizmie i teozofii Słowian na podstawie *byczych głów żubra, tura, stadnika* etc. Fakt tego typu etymologicznych dociekań nie wszedł dotychczas do sumy wiedzy na temat Lelewela-historyka[21].

Historykowi historiografii nie wolno jednak poprzestać na skonstatowaniu anachroniczności poddanego analizie przykładu sposobu dochodzenia prawdy i kontentować się możliwością spektakularnego pokazania, w jakim stopniu jest on odległy od standardów współczesnych. Byłaby to postawa co do istoty tożsama z przywołaną już próbą mianowania Lelewela na siłę kimś całkiem innym, niż był i mógł być jako człowiek funkcjonujący w ideowych ramach swej epoki, odwracająca jedynie znak wartości. Tymczasem miara jego dzieła winna być określona na podstawie standardów odkrywania prawdy oraz kanonu wyobrażeń o historii, które funkcjonowały w jego czasach. Mieści się wśród nich postawa romantyka wierzącego, że posiadł prawdę — objawioną czy to w drodze iluminacji w ściślejszym sensie tego słowa, czy to w sensie luźnym, który jej źródło sytuuje

[20] M.H. Serejski, *Przedmowa* do: *Joachima Lelewela odpowiedź na ankietę historyczną Guizota*, Wrocław 1962, s. 12.

[21] Do takich praktyk Lelewela nie odnieśli się wydawcy tomu V *Dzieł*, który w sprzeczności z przyjętymi dla całej edycji zasadami nie został opatrzony komentarzami. Ciekawe, że ukazał się on dopiero w 1972 r. (t. IV — 1965, t. VI — 1962), już po śmierci Kazimierza Tymienieckiego. To opóźnienie, a zwłaszcza brak komentarzy, zda się świadczyć, iż nie znaleziono nikogo, kto podjąłby się zadania znalezienia formuły pozwalającej uzgodnić treść tomu z obowiązującym dogmatem Lelewela uczonego; było to oczywiście niemożliwe.

bliżej tego, co oznacza mniej już niepokojący termin „intuicja". Przekonać tych, którzy w takim objawieniu nie partycypowali, mógł on jedynie, pokazując, iż owa nadrzędna prawda pozwala scalić masę z pozoru przypadkowych szczegółów, stworzyć z nich spójną całość znaczącą. Dzisiejszy historyk, który tej jego wizji nie podziela, a co więcej, jest przeświadczony, że jako uczony nie może uznać idei prawdy pochodzącej z tej natury źródła, nie może też, rzecz jasna, akceptować procederu zamykania w jej granicach konkretnej empirycznej materii. Ale przecież nie oznacza to przekreślenia możliwości wszelkiej empatii, a także nie powinno prowadzić do wyrokowania z góry, że pierwiastek tego typu na poły mistycznej refleksji sam przez się dyskwalifikuje działającego wówczas dziejopisa[22].

Rodzi się zatem pytanie, jakie były konsekwencje łączenia przez Lelewela postaw proroka natchnionego wizją przeszłych i przyszłych dziejów oraz badacza-erudyty zmierzającego do uzasadnienia głoszonej prawdy na drodze postępowania empirycznego. Czy wolno stwierdzić, że trzon jego refleksji w ostatnim okresie aktywności jako historyka determinowała wizja, której jądrem był zespół wartości konstytuujących ideę *gminowładztwa*, a stanowiących tyle dziedzictwo *pierwotnego objawienia*, co i cel dziejów? Czy więc — przywołując rozróżnienia poczynione we wstępie — to, co wtedy charakter jego dociekań określało, stanowiło przykład tego rodzaju *niesprawdzalnych* pseudo-teorii historycznych, które Popper w odróżnieniu od *teorii naukowych* nazywał *ogólnymi interpretacjami*. Z całą pewnością w przypadku tym nie chodziło bowiem o *szczegółową, jednostkową historyczną hipotezę*, należącą do rodzaju tych, które *można poddać sprawdzeniu*[23]. Jednakże to, że przekonanie o niesprawdzalności takich całościowych interpretacji stanowi współcześnie powszechnie uznawany pogląd, nie oznacza konieczności uznania *a limine*, że intencją Lelewela nie było *poddanie sprawdzeniu* swej wizji dziejów w świetle źródłowych faktów.

W przypadku autentycznej wiary w posiadanie prawdy o nadprzyrodzonej proweniencji taka możliwość wydaje się jednak wykluczona. Jest oczywiste, iż idei prawdy objawionej musi towarzyszyć przekonanie, że nie może być ona zdobyta na innej drodze, że ukazuje coś, co nie jest dostępne w drodze „normalnego" doświadczenia. Uświadamia to dobrze przypadek Adama Mickiewicza, który przedstawiwszy swą wizję idealnego, urzeczywistnionego jedynie częściowo, ustroju dawnej Polski, pisał: *Niepodobna powziąć wyobrażenia o tym państwie z czytania historyków, którzy widzą wszystko poprzez uprzedzenia cudzoziemskie;*

---

[22] Skrajnie negatywna konotacja wszelkich związków z mistycyzmem w ramach urzędowej nauki epoki PRL-u przesądzała, że w pismach Lelewela nie dostrzegano tego rodzaju elementu; jedynie Zofia Maresch wskazywała na *mocno mistyczny charakter* jego pojęcia sił działających w historii (por. rozdz. poprzedni). Ostatnio Krzysztof Zamorski skonstatował, że w refleksji Lelewela nietrudno jest zauważyć pierwiastek mistycyzmu, traktując dziejopisa jako przykład postawy pretendowania do *mistycznej w istocie pozycji tego, który wie* (K. Zamorski, *Dziwna rzeczywistość. Wprowadzenie do ontologii historycznej*, Kraków 2008, s. 122).

[23] K.R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, przeł. H. Krahelska, t. II, Warszawa 1993, s. 278–280.

mało nawet znajdzie się wyjaśnień w prawodawstwie pisanym, ono jest bowiem najeżone formułkami zapożyczonymi z zagranicy; wyobrażenie to znajdziesz całe w powieściach gminnych, w poezji gminnej, w anegdotach, w żywotach znakomitych mężów. Dodam jeszcze, że najlepiej urobić sobie można wyobrażenie o stanie władz w tym kraju, czytając niektóre karty dzieła Svedenborga, gdzie mówi o krainie duchów: „Jest to królestwo, w którym nie ma praw pisanych..."[24]. Ta deklaracja, niezależnie od tego, jak szokująca może wydać się perspektywa szukania wiedzy o istocie ustroju Polski u słynnego mistyka, wyraża oczywistą konsekwencję przekonania, że partycypuje się w prawdzie o randze najwyższej, absolutnej. Jest ona *eo ipso* nadrzędna wobec wszystkiego, co pochodzi z badań erudycyjnych, a wobec tego ten, kto ideę prawdy objawionej traktuje serio i jest przekonany, że jest mu ona dana, nie może być gotowy do jej weryfikacji poprzez poddanie jej konfrontacji z przekazem tych, którzy zamiast niej dostrzegali tylko pozory.

Ten, kto taką prawdę w sobie nosi, musi wręcz z determinacją dążyć do zdyskwalifikowania tego, co jej „pozornie" przeczy. Ewentualna kolizja wiedzy obu kategorii musi prowadzić do manipulowania rezultatami badania erudycyjnego tak, by przekonać niedowiarków do prawdy wyższej i odrzucić (milcząco czy pod jakimś pozorem) wszystko, co „nagiąć" się nie da. Zakres przedmiotowy niniejszego rozdziału — najdawniejsze dzieje Słowian i ich rzekomych przodków — wydaje się stwarzać szczególną możliwość wydobycia przesłanek do odpowiedzi na pytanie, czy taki był właśnie *casus* Lelewela. Trzeba od razu stwierdzić, że nie są mi znane jego deklaracje mówiące wyraźniej o nadnaturalnej proweniencji głoszonej prawdy dziejów. Można jednak znaleźć przykłady posługiwania się retoryką wskazującą na to, iż badacz był przekonany o swoim mistycznym wtajemniczeniu. Ale taka konstatacja zdecydowanie tu nie wystarcza — sama retoryka tworzenia aury partycypacji w prawdzie wyższej nie może jeszcze przesądzać o charakterze dzieła. Może to być przejaw ulegania *duchowi czasu* (by nie powiedzieć — modzie), bowiem epoka szczególnie upodobała sobie tego rodzaju sztafaż. Decydować musi dziejopisarska praktyka, gotowość pisarza (lub jej brak) do rewizji sądu ogólnego pod presją odkrywanych, niedających się z nim pogodzić, faktów. W sprawach, które stanowiły jądro jego zainteresowań dziejami antycznymi — kwestii monoteizmu oraz wartości społecznych Słowian i ich rzekomych przodków, Trako-Daków, Lelewel odwoływał się czasami do na poły mistycznych rewelacji, jak przytaczane już wariacje wokół *bydlenia Boga jedynego*. Jednakże materia tekstów to w przytłaczającej większości erudycyjna (czy często raczej właśnie pozornie erudycyjna) analiza przekazów Herodota, Jordanesa, Prokopa, Helmolda czy Długosza. Kwestia jakości owych empirycznych uzasadnień i ewentualnych odstępstw od norm obowiązujących w tym zakresie jest tu więc sprawą zasadniczą i będzie w dalszej części ukazywana na konkretnych przykładach.

Odpowiedź na zasadnicze dla niniejszej książki pytanie, czy swą wizję dziejów Lelewel traktował jako założenie, które gotów był rewidować i ulepszać,

[24] A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska*, *Dzieła*, t. 11, s. 208–209.

a w razie konieczności — odrzucić, czy też jako nienaruszalną prawdę, odczytaną intuicyjnie, przy udziale czynnika nadprzyrodzonego, której wobec tego nie można podać w wątpliwość, winna przybliżyć przede wszystkim właśnie analiza jego ujęcia dziejów najdawniejszych. Zadania prezentacji dzieła, które już w momencie powstania półtora wieku temu odstawało wyraźnie od wybitnego dokonania w tej dziedzinie, jakim była praca Szafarzyka, nie dyktuje tu bynajmniej intencja pokazania, jak bardzo mylił się jego autor i jak kuriozalnie wygląda szereg jego twierdzeń. Chodzi głównie o odpowiedź na pytanie, czy te zaskakujące dziś efekty dociekań mieściły się jednak w ramach wyznaczonych przez ogólne standardy myślenia oraz specjalistyczne reguły badawcze, a także uznawane w tamtej epoce podstawowe ustalenia w zakresie podjętej tematyki. Szczególnie istotna jest kwestia, czy uczony nie odstąpił od dobrze sobie znanych i wcześniej stosowanych reguł postępowania ze źródłami, których świetną znajomością już wcześniej się wykazał, oraz co czynił w sytuacji, gdy materii empirycznej nie sposób było pogodzić z oczekiwaniem, dyktowanym ideologicznymi czy ontologicznymi założeniami. Czy zatem próba uwiarygodnienia obrazu dziejów rzekomych przodków Polaków nie łączyła się z poważniejszymi uchybieniami wobec powinności warsztatu. A od drugiej strony patrząc, zaskakujące nieraz meandry jego postawy jako badacza-erudyty należy pokazać w świetle potencjalnego wypełniania zadań w służbie prawdy wyższej.

* * *

Późne dzieła Lelewela, pochodzące z lat czterdziestych i pięćdziesiątych, przede wszystkim powstałe wtedy partie *Polski wieków średnich* i *Narody na ziemiach słowiańskich*, tworzą swoisty melanż fragmentów, które — mogłoby się wydawać — napisali dwaj autorzy, wyznający zupełnie różne zasady poszukiwania prawdy historycznej. Z jednej strony pojawiają się więc wywody, które tworzą wrażenie powstałych pod wpływem jakiejś iluminacji, przedstawiane z niezachwianą pewnością kogoś, kto zna prawdę absolutną (co dzisiaj, konfrontowane z aktualną wiedzą w danej kwestii, jest szczególnie rażące). Zdumiewa siła przekonania o prawdzie zawartej w cytowanym wywodzie, który sytuował *jedynego Boga Jesse* w najgłębszej warstwie języka słowiańskiego — siła, którą zdradza również dumne przeciwstawienie własnych odkryć tym etymologom, którzy *byle wiewem swe miechy nadymają*[25]. Tego typu rewelacji prawdy jest — co oczywiste — relatywnie niewiele, toteż nikną one wobec materii tekstów, w których dominuje erudycyjny sztafaż. Przy powierzchownym kontakcie powoduje to, że można się nawet nie domyślać, co kryje się głębiej.

Aspekt metodologiczny dociekań Lelewela nad pradziejami Słowian to nie tylko sprawa łączenia odmiennych postaw poznawczych, ale w nie mniejszym stopniu — charakteru uprawianej krytyki. Był on znakomitym znawcą tekstów antycznych i średniowiecznych, traktujących o plemionach *barbaricum*, w pełni

[25] J. Lelewel, *Bałwochwalstwo słowiańskie*, s. 803.

świadomym, jak bardzo mylące są to przekazy, jak trudno w nich oddzielić okruchy prawdy od masy bałamuctw i przekłamań. Swe oceny formułował bez ogródek: antyczni autorzy *nazwiska* [nazwy ludów] *i opisy dawnym wiekom służące dowolnie z obecnymi czasom swoim pomięszali, jednymi i drugimi zacieśnione miejsca północy zapełnili. Znikła na pozór ich rzeczywista niewiadomość, a rozwinął się dziwnie upleciony nieład i fałsz*[26]. W praktyce nie skłaniało go to jednak wcale do ostrożności w kwestiach etnogenezy, a tym bardziej do przyjęcia jakiejś formy dyrektywy dążenia do wiedzy ograniczonej, ale udokumentowanej i względnie pewnej. Tego rodzaju minimalizm oczywiście nie zgadzał się z duchem czasu i trudno go od Lelewela wymagać, należy wszakże podkreślać, że jego prace znalazły miejsce na biegunie tej postawy. *Do Niebuhra podobno nigdy się nie przekonał* — pisał po stu latach znawca problemów etnogenezy — [...] *nie zastosował więc jego metody na własnym terenie. Przeciwnicy tych zmian obawiali się zawsze, że zubożą przeszłość i przez to popełnią jak gdyby świętokradztwo*[27]. Jego cele znamionował maksymalizm, który przy nader grząskiej podstawie źródłowej musiał oznaczać gotowość do oparcia się na postępowaniu ewidentnie spekulatywnym. Zacytowana konstatacja, że antyczni autorzy zachowanych relacji zniekształcali, mylili i mieszali nazwy ludów spoza obszaru bardziej systematycznej eksploracji greckiej czy rzymskiej, pozwalała negować informacje sprzeczne z założoną tezą bez specjalnych uzasadnień; odnosi się wrażenie, że miała ona służyć jako usprawiedliwienie żonglowania danymi z zakresu onomastyki. Istotnie, nagminnie mylono, a pod koniec antyku powszechnie utożsamiano Getów z Gotami, zaś miano Hunów czy Scytów przypisywano ludom, które nie miały z nimi nic wspólnego[28], ale ta wiedza służyła Lelewelowi głównie jako pretekst do naznaczonego dużą dozą dowolności dezawuowania niepasujących do jego teorii przekazów, a w rezultacie — uzasadnienia dużego marginesu dowolności w spekulacjach własnych.

W profilu niniejszej pracy nie mieści się analiza postępowania badawczego jej bohatera w odniesieniu do konkretnych kwestii historycznych. Nie podejmuję także bliższej konfrontacji jego ustaleń z tymi, które przyniosły późniejsze badania, uznając za sprawę oczywistą, że nawet całkowite ich odrzucenie przez następne pokolenia nie może samo przez się oznaczać dyskwalifikacji postawy uczonego, żyjącego w innej rzeczywistości i dysponującego innymi możliwościami poznawczymi. Znaczeniem prac Lelewela dla badania etnogenezy Słowian i prapoczątków Polski zajmował się przed prawie półwieczem wybitny znawca przedmiotu, Kazimierz Tymieniecki. Nie mam kompetencji, by podważać wskazane przez tego badacza zasługi twórcy *Narodów na ziemiach słowiańskich*, ale nie wolno też przemilczeć ani zastanawiającej ogólnikowości sformułowania ich

[26] Tenże, *Getowie, Dakowie...*, s. 553.
[27] K. Tymieniecki, *Joachim Lelewel — dziejopis dawnych Słowian*, s. 19.
[28] J. Lelewel, *Getowie, Dakowie...*, s. 596.

istoty[29], ani dobrze widocznych zabiegów, by nie naruszyć zbyt dotkliwie obowiązującego kanonu apologii *samotnika brukselskiego*. Mimo oględności autora, mocno eksponującego ograniczone możliwości badawcze w tamtym czasie (co, rzecz jasna, nie może budzić zastrzeżeń), tekst ujawniał, że ustalenia i poglądy Lelewela są nie tylko odległe od dorobku późniejszych badań, ale też — że zawierają elementy sprzeczne z wszelkim prawdopodobieństwem, stanowiąc krok wstecz względem współczesnego mu, a ściślej nieco wcześniejszego, dzieła Pawła Szafarzyka. Chociaż Tymieniecki powściągliwie formułował oceny i nie przytoczył spektakularnych przykładów, które mogłyby uzasadniać znaczne ich zaostrzenie, to i bez tego tekst sprawiał wrażenie dysonansu wobec obowiązującego sądu o „wielkim uczonym", twórcy prac o nieprzedawnionej wartości, jaki zbudowała „polityka historyczna" PRL-u, manipulująca przy tym od dawna w polskiej świadomości utrwalonym obrazem modelowego patrioty i historyka światowego formatu.

W rezultacie autor nadał rozprawie wymowę ambiwalentną, pisząc o *pewnym załamaniu się w jego poglądzie na całość rozpatrywanego przedmiotu, wynikającym z bliskiego połączenia życia osobistego historyka z przeżyciami jego narodu, których przebieg zmuszał niekiedy do ucieczki w świat już na pół realny*. A dalej: *W izdebce brukselskiego samotnika zjawiały się w pewnych chwilach duchy przeszłości, które tylko pozornie przeszłość tę reprezentowały, gdy właściwą ich ojczyzną była teraźniejszość. Wystąpiło to zwłaszcza w zakresie tematyki słowiańskiej, w jego niewyłącznie erudycyjnej hipotezie przybycia Słowian spoza Karpat*[30]. Zwroty typu *niekiedy* czy *w pewnych chwilach*, których funkcją jest, rzecz jasna, ograniczenie szeregu trudnych do przyjęcia i pojęcia (także w kontekście możliwości tamtej epoki) tez uczonego jedynie do pewnych epizodów jego aktywności i pomniejszenie skali problemów, których dotyczą, relatywizują więc bardzo wymowne wnioski. Stwierdzenie, że nawet *błąd, jeżeli jest na czymkolwiek oparty, a nie jest zupełną dowolnością, może odegrać pewną rolę w dalszym dochodzeniu prawdziwego stanu rzeczy*[31], jest oczywiście słuszne, ale oczywista jest też konieczność wyjścia poza ogólnikowość, by ukazać pozytywne konsekwencje błądzenia w konkretnym przypadku dzieła i badacza. Tymczasem Tymieniecki żadnych przykładów nie podał, a że cytowane słowa były tylko przejawem dbałości o to, by zbyt mocno nie naruszyć poprawnej politycznie tezy o wielkości zasług dziejopisa, widać dobrze skądinąd. Bo oto w swej obszernej pracy poświęconej *Ziemiom polskim w starożytności*, gdzie badacz zajął się szeroko różnymi odrzuconymi hipotezami, żadnych przykładów takiej inspirującej roli Lelewela nie ujawnił. W odniesieniu do konkretnych problemów pradziejów Słowian i Polski przy-

[29] Autor uważał, że Lelewel *pogłębił w niejednym znajomość opisywanych ludów i ich wzajemnych stosunków* (K. Tymieniecki, *Joachim Lelewel i studia słowiańskie*, „Slavia Antiqua", t. VIII, 1961, s. 8).

[30] K. Tymieniecki, *Joachim Lelewel — dziejopis dawnych Słowian*, s. 18.

[31] Tenże, *Joachim Lelewel o narodach północnych w starożytności*, w: *Prace z dziejów Polski feudalnej, ofiarowane Romanowi Grodeckiemu w 70 rocznicę urodzin*, Warszawa 1960, s. 569.

wołał go jeden raz (!) i nie był to bynajmniej przypadek, który by takiej inspirującej roli dowodził[32]. Z pewnością nie wymaga to żadnego komentarza.

Wydaje się, że ambiwalencja widoczna w przypadku Tymienieckiego odzwierciedla na swój sposób stosunek polskiej historiografii do Lelewela (zastrzegając, że przy braku specjalnych badań nad recepcją jego pisarstwa, uwaga ta opiera się na ograniczonej liczbie obserwacji). Jest wszakże dobrze widoczne z jednej strony tonące w ogólnikach celebrowanie wielkości tak oczywistej, że niewymagającej żadnych uzasadnień, bo przecież powszechnie wiadomo, że „wieszczem był", z drugiej — zupełny brak odpowiednika w postaci autentycznej recepcji konkretnych dokonań. Wydaje się, że bliższy kontakt z którymś jego dziełem (z reguły przy okazji zainteresowania przeszłością badań określonej problematyki) ukazywał niezbicie jego braki, nie tylko z perspektywy aktualnego stanu badań, ale także na tle czasu powstania. W każdym razie w odniesieniu do jego dokonań na polu dziejów prasłowiańskich — a ta kwestia jest przecież ważna w tym miejscu — uderza brak pozytywnych ocen, wspartych rzeczowym uzasadnieniem. Na ogół badacze tej problematyki — zarówno piszący jeszcze w XIX wieku, jak i pół wieku czy też stulecie później — wzmiankują wkład Lelewela ogólnikowo i nie przyznają mu rangi porównywalnej z dziełem współczesnego Szafarzyka; zarazem otwarty krytycyzm należy do rzadkości.

Przed zdecydowaną oceną nie cofnął się jednak Tadeusz Wojciechowski w swym pierwszym znanym dziele, stanowiącym *Rozbiór starożytności słowiańskich*. O dokonaniach Lelewela w zakresie tej problematyki wypowiadał się tam po kilkakroć krytycznie (dobitnie sprzeciwiając się jego idei *pierwotnej wolności i równości*), natomiast z najwyższym uznaniem pisał o Szafarzyku. Jego zdaniem *miara potęgi intelektualnej* tego uczonego była funkcją *doskonałej równowagi dwóch sił umysłowych* — intelektu i wyobraźni, ogromnie ważnej w tej dziedzinie badań. *Jeden tylko Szafarzyk* — pisał — *dał wzór badacza obdarzonego nadzwyczajną fantazją w przedmiocie starożytności, który jednakże ani razu nie wyrwał się spod kontroli rozumu*[33]. Wyraźnie wyżej niż Lelewela oceniał Wojciechowski także dokonania Surowieckiego, który *uorganizował starożytności słowiańskie w jedną całość umiejętną*, a bodaj również Jana Potockiego, gdy podkreślał intelektualny rozmach i prekursorską, inspirującą funkcję jego poszukiwań[34]. Zdumiewająco zbieżne z większością tych ocen są o sto lat późniejsze refleksje Gerarda Labudy, który *nic nie ujmując dwu polskim koryfeuszom tych badań, Wawrzyńcowi Surowieckiemu i Joachimowi Lelewelowi*, za *najwybitniejszego badacza „śledzenia początku narodów słowiańskich"* uznał Szafarzyka, a jako następnego

[32] Tenże, *Ziemie polskie w starożytności. Ludy i kultury najdawniejsze*, Poznań 1951, s. 413. Lelewel został przywołany jako jeden z autorów przekonanych, że Neurowie z dzieła Herodota byli Słowianami.

[33] T. Wojciechowski, *Chrobacja. Rozbiór starożytności słowiańskich*, Kraków 1873, s. 62–63, 74.

[34] Tamże, s. 96.

wielkiego badacza słowiańskich starożytności wskazał Lubora Niederle. Obu wymienionych badaczy polskich zaliczył do *szermierzy* poglądu autochtonicznego, ale tylko Surowiecki (obok Szafarzyka) reprezentował w jego ocenie *zdrowy rdzeń autochtonizmu doby romantyzmu*[35]. Warto jeszcze zacytować uwagę współczesnego komentatora *Słowiańskich starożytności*, że historycy wciąż korzystają z tej pracy, *by ustalić, jaki pogląd reprezentował Szafarzyk w konkretnej kwestii*[36]. Spuścizna Lelewela traktowana jest zgoła inaczej, przywoływana jedynie w postaci nic nieznaczących, sakramentalnych formułek.

Drugą obok cytowanego przypadku Tymienieckiego próbę wyjścia poza typowe kurtuazyjne wzmianki o Lelewelu jako jednym z poprzedników w zakresie podejmowanej problematyki, podjął w nowszej literaturze Witold Hensel. Badacz ten ewidentnie wyszedł z założenia, że kreśląc obraz przeszłości badań nad prehistorią Słowian, nie może nie uczcić tak wybitnego nazwiska, miał jednak kłopoty z elementarnym zrozumieniem, o co autorowi *Narodów na ziemiach słowiańskich* chodziło. Na wszelki wypadek zaznaczył więc, że *nie jest w każdym szczególe jasny jego wywód*, a zamiast charakterystyki jego poglądów przedstawił ponad 4 strony wypisów z tego dzieła. Ilustrują one tylko jeden z istotnych wątków jego koncepcji: tożsamość Geto-Daków ze Słowianami, nic nie mówiąc o jego argumentacji związanej z poglądami na kwestie społeczne, religijne etc. Ostatecznie w nader oszczędnym komentarzu Hensel przypisał brukselskiemu uczonemu pogląd, że język Słowian powstał wskutek zmieszania się Geto-Daków z Wenetami, które to ujęcie zbliża autora *do teorii stadialnego przekształcania się języków*[37]. Ujawnia to kompletne niezrozumienie istoty jego poglądów: ukazanie języka (a tym samym całokształtu kultury) Słowian jako *wyniku pierwotnego*, nieskażonego żadnym wpływem postronnym, było głównym rysem jego syntezy dziejów; Lelewelowi został zatem przypisany pogląd, z którym zażarcie walczył. Można nawet wątpić, czy Hensel dowiedział się o jego spektakularnym odkryciu wędrówki Daków-Słowian na północ po podboju Trajana, w każdym razie przypisał mu tezę, że *wielka wielokierunkowa ekspansja* Słowian miała miej-

[35] G. Labuda, *Fragmenty z dziejów Słowiańszczyzny zachodniej*, t. 3, Poznań 1975, s. 24, 10–11, 35, 37. Podobną ocenę wyrażał Lech Leciejewicz, który wśród ówczesnych *ujęć zachowujących w części nieraz do dzisiaj swą wartość* wymieniał *wielką syntezę slawistyczną* Szafarzyka, a jako następnego uczonego — Niederlego, zaś wcale nie wspomniał Lelewela (L. Leciejewicz, *Słowianie zachodni. Z dziejów tworzenia się średniowiecznej Europy*, Wrocław 1989, s. 13–15). Warto w tym kontekście wspomnieć też o wysokiej ocenie zasług Surowieckiego jako prekursora badań nad antropologią Słowian i ludów Europy; por. J. Czekanowski, *Wstęp do historii Słowian*, Poznań 1957, s. 12–13, 16–17, 289.

[36] T. Lewaszkiewicz, posłowie do: P.J. Szafarzyk, *Słowiańskie starożytności*, s. 769.

[37] W. Hensel, *Skąd przyszli Słowianie*, Wrocław 1984, s. 132–136. Niewątpliwie chcąc wykpić dawne, naiwne koncepcje pochodzenia Słowian, Hensel cytuje przekonania, *jakoby Adam i Ewa mieli mówić po słowiańsku*, nie zdając sobie oczywiście sprawy, że podobną tezę o bliskości języka słowiańskiego i pierwotnej mowy mógłby znaleźć właśnie w obszernie cytowanej pracy, której autora nazywał *wielkim historykiem* (tamże, s. 136, 139).

sce dopiero w VI wieku[38]. Tezy Lelewela o związku wędrówki Słowian z podbojem Dacji Hensel nie zauważył we wcześniejszej pracy, przypisując mu pogląd o ich stopniowym przesuwaniu się na tereny środkowej Europy, tym razem wskazując — również nie wiadomo na jakiej podstawie — na III stulecie[39]. Przypadek tego autora znakomicie pokazuje, do czego prowadzi próba wypowiadania się o poglądach Lelewela na podstawie pobieżnej lektury; bez przeprowadzenia żmudnej egzegezy jego, zaiste, *nie w każdym szczególe jasnych wywodów* trudno nieraz nawet z grubsza zarysować ich istotę.

Celem niniejszego rozdziału — jak już zaznaczyłem — nie jest rozważanie, w jakim stopniu i w zakresie jakich szczegółowych problemów twierdzenia bohatera książki przybliżały się do ustaleń i poglądów autorów współczesnych. Podstawowa znajomość dzisiejszego stanu badań pozwala zauważyć, że prace Lelewela odstają od nich na ogół w sposób rażący, choć autorzy wstępu do wydania *Narodów na ziemiach słowiańskich* z 1972 r. wymienili sporo twierdzeń — dotyczących np. identyfikacji antycznych ludów, które zbliżone są do ustaleń badaczy XX-wiecznych. Nie jest także samoistnym celem konstatowanie i egzemplifikowanie jego doskonałej znajomości antycznych źródeł, czy też — z drugiej strony — pokazanie braków ich krytycznego traktowania. Takie stanowisko wynika z pojmowania zadań historii historiografii, ale w tym wypadku nie bez znaczenia jest także fakt, że w istocie dziejopisowi nie chodziło o stworzenie gęstej i szeroko zarzuconej sieci danych dotyczących etnicznego rozpoznania antycznego i średniowiecznego świata, ale o cele historiozoficzne. Warto przede wszystkim podjąć próbę pokazania, jak owe *duchy*, które Tymieniecki dostrzegł w brukselskiej celi, zaaranżowały świat historyczny Lelewela, w jakim stopniu założenia ideologiczne zdeterminowały obraz pradziejów *plemienia słowieńskiego*.

* * *

W ogólnym zarysie jego koncepcja głosiła, iż w starożytności Europę Środkową i Wschodnią zamieszkiwało od bliżej nieokreślonych czasów, ale na długo przed pierwszymi wzmiankami autorów greckich, plemię, które (lub którego części) nosiły nazwy Getów, Daków, Traków, Mezów. Ten bardzo liczny lud, zajmujący od tysiącleci rozległe obszary (choć zasięg jego siedzib zmieniał się), był jednolity pod względem języka i obyczajów, które znamionowały wysokie wartości etyczne i polityczne. Istota tych wartości, podobnie jak fakt *jednostajnego* ich trwania oraz zachowania tego samego języka na całym tym obszarze, stanowi ważną przesłankę tezy o ścisłym związku ich ducha z treścią *pierwotnego objawienia*. Zwłaszcza istotny jest fakt, że byli oni monoteistami, ich wyobrażenia

[38] W. Hensel, *Skąd przyszli Słowianie*, s. 136. Początki powolnej ekspansji Daków ku Karpatom i dalej na północ i wschód Lelewel datował na kilka wieków p.n.e.; ich rzekomo powszechna migracja po klęsce zadanej przez Rzym oznaczała osiedlanie się *między bracią wprzód przestronno rozwiniętą*, tzn. rzadko zaludniającą te tereny (*Getowie, Dakowie...*, s. 589–590).

[39] W. Hensel, *Polska starożytna*, Wrocław 1973, s. 167.

religijne były *wzniosłe* i panował duch braterstwa. Zachowanie charakteru ludu pierwotnego zawdzięczali (prócz determinacji w przywiązaniu do owych wartości) także względnej izolacji od zewnętrznego zepsucia, od obcej cywilizacji. Zdarzało się, że niektóre odłamy tego ludu ulegały wskutek długotrwałej presji obcym wpływom, jednak zasadniczy jego zrąb przetrwał bez istotnych zmian do nowszych czasów i był potem znany pod nazwą Słowian. Wśród nich na szczególną uwagę zasługuje społeczność znana w starożytności jako Dakowie, która uległszy przygniatającej militarnej przewadze Rzymian, a niezdolna do znoszenia obcej niewoli, opuściła siedziby nad Dunajem i osiedliła się między Karpatami a Bałtykiem. Świadectwa o przodkach Polaków, pochodzące z wczesnego średniowiecza wskazują, że zachowali tożsamość stanowiącą o fundamentalnej łączności z trako-dacką fazą swej przeszłości.

Poszukiwanie pierwotnych siedzib Słowian w tym czy zbliżonym kierunku geograficznym miało odległą tradycję. Na terenach za Dunajem, zwłaszcza w rejonie wybrzeży Adriatyku, sytuowali je liczni dziejopisarze od średniowiecza po schyłek Rzeczypospolitej, idąc śladami Nestora. Nie utożsamiano ich wszakże z Trako-Getami: w średniowieczu usiłowano z reguły wywieść ich pochodzenie od Noego, a przy tym nieraz znajdowano koneksje z ludami znanymi w starożytności. W późnej fazie tej epoki upowszechniła się koncepcja „wandalska", która niebawem ustąpiła miejsca mającej na długo zawładnąć wyobrażeniami o przeszłości identyfikacji Polaków i Słowian z Sarmatami[40]. Teorię wywodzącą Słowian od Getów głosił zaś jeszcze w XVIII wieku Johann Ch. Gatterer. Lelewel wcześnie poznał jego poglądy, a twierdzenie, że *Sławini* [sic] *dawniej Getami byli nazywani*, pojawia się po raz pierwszy w jego pracach jako przywołanie opinii uczonego z Getyngi[41]. Swej identyfikacji Gatterer nie łączył oczywiście z ideowym kontekstem, który by przypominał zarysowane wcześniej ujęcie polskiego badacza[42] (ten zresztą także był wtedy jeszcze daleki od *gminowładczej* ideologii, z którą w przyszłości miał połączyć ten pomysł). Lelewel podjął w ten sposób ten model poszukiwań etnogenetycznych, który porzucili już wówczas przodujący historycy. *Krytyczna analiza źródeł historycznych* — pisał znany XX-wieczny językoznawca i historyk dawnej Słowiańszczyzny — *doprowadziła przede wszystkim już pierwszych badaczy starożytności słowiańskich (J. Dobrovski, P. J. Šafařik) do zerwania z identyfikowaniem Słowian z którymś ze starożytnych ludów*[43].

[40] J. Strzelczyk, *Etnogeneza Słowian w świetle źródeł pisanych*, w: *Archeologia o początkach Słowian. Materiały z konferencji, Kraków, 19–21 listopada 2001*, red. P. Kaczanowski i M. Parczewski, Kraków 2005, s. 25–28.

[41] J. Lelewel, *Wiadomości o narodach...*, s. 18.

[42] Treść rozprawy Gatterera przedstawił A. Małecki, *Lechici w świetle historycznej krytyki*, s. 104–106.

[43] T. Lehr-Spławiński, *O pochodzeniu i praojczyźnie Słowian*, Poznań 1946, s. 9; por. G. Labuda, *Fragmenty z dziejów Słowiańszczyzny zachodniej*, t. 3, Poznań 1975, s. 24. Przywołani tu badacze czescy odrzucili zarazem tezę o bałkańskim autochtonizmie Słowian (H. Popowska-Taborska, *Wczesne dzieje Słowian w świetle ich języka*, Wrocław 1991, s. 9).

Wczesne prace poświęcone tej problematyce w zestawieniu z późniejszym jej ujęciem są potwierdzeniem na kolejnym polu, że całokształt wyobrażeń historycznych Lelewela zmienił się fundamentalnie. Należy zauważyć, że nawiązując po raz pierwszy do „teorii dackiej" w 1814 roku, uczony nie wspominał o uznanym później za kluczowy „fakcie": o masowej migracji Daków na północ po podboju ich kraju przez Trajana (choć zakładał, że pod presją imperium *w pierwszych wiekach cesarzów rzymskich* następował przepływ tego ludu na tereny na wschodzie i północy[44]). Ponadto uwag historyka o podboju Dacji z kolejnego tekstu (z 1818 roku) absolutnie nie da się pogodzić z wyeksponowanym po latach w *Narodach na ziemiach słowiańskich* twierdzeniem, że życie w niewoli było dla tego ludu nie do pogodzenia z jego wartościami. W 1818 r. pisał: *Trajan świetność ogromnego państwa do dawnej godności podnosi. Poskromił on Daków i obszerną ich krainę w większej części dołącza*[45]. Już użycie słowa *poskromić* zda się wskazywać, że sympatie autora sytuowały się raczej po stronie pogromcy, a nie podbitych. Ocena cywilizacyjnej roli imperium, sformułowana w dalszym ciągu, zupełnie wyklucza możliwość, by historyk mógł traktować los rzekomych przodków Słowian inaczej niż szansę włączenia się w nurt postępu dziejowego. Następcy Trajana — pisał — *odżywiali cały ogrom, głębokie rany goili. Polor, uobyczajenie od dawna po wszystkich zakątkach rzymskiego władnienia rozpostarte* [...], *prostowane mimo zawad z wielkim nakładem drogi od Brytanii do środka Nilu* [...] *ułatwiły powszechne związki i krocie rozliczonych narodów połączonych, w umysłach swych przeciągiem wieku pojednane, zacierały między sobą różnice, całe państwo zlane w jeden lud jednojęzyczny, ustały zdzierstwa i ucisk, poczciwość urzędów pilnowała, panujący wszechwładny, bez zwodniczej wystawy zniża się do równości z podległymi. Ziemia nigdy tak rozlegle powszechnej pomyślności nie doświadcza*[46]. Z takimi sądami nie da się w żadnym razie pogodzić uznawania suwerenności i tożsamości narodu za nadrzędne wartości, których umiłowanie miało wedle późniejszych o całą epokę wyobrażeń Lelewela skłonić Daków do porzucenia naddunajskich siedzib ojców i osiedlenia się za Karpatami[47].

W pracach o pradziejach Słowian z lat pięćdziesiątych Lelewel będzie dokładał wiele wysiłków, by koleje ich losów ukazać w perspektywie odwiecznej cią-

---

[44] J. Lelewel, *Wiadomości o narodach...*, s. 20–21, 28. Autor nie określił, kiedy lud ten zaczął się osiedlać za Karpatami i nad Dnieprem, ale z tekstu wynika, że jacyś Dakowie mieli tam żyć na długo przed podbojem Dacji.

[45] Tamże, *Badania starożytności we względzie geografii*, Wilno–Warszawa 1818, s. 147.

[46] Tamże, s. 148.

[47] Wracając do problemu podjętego wcześniej, warto na marginesie tych refleksji zadać pytanie: czy ten zachwyt nad uniformizującym działaniem światłych monarchów, ewidentne niezrozumienie indywidualności narodów i brak wrażliwości na ich dążenia do suwerenności, nie tłumaczy najlepiej ówczesnego uwielbienia dziejopisa dla Aleksandra I oraz dystansu do emancypacyjnych działań rodaków.

głości i niezmienności duchowego oblicza[48]. Powstał obraz, gdzie wszelkie dziejowe burze przechodziły zasadniczo obok jego trzonu, nie powodując uszczerbku w depozycie powierzonym w *pierwotnym objawieniu*. Przywołanych tu prac z drugiej dekady wieku nic z takim ujęciem nie łączy: już w cytowanym opisie stanu rzeczy w imperium Antoninów dzieje stanowią tygiel, w którym wszelkie odrębne tradycje i różnice cywilizacyjne ulegają przetopieniu. W tyglu tym znaleźli się również przodkowie Słowian: *następował wiekami zacierany zlewek dackich narodów z germańskim, mieszały się, skład ciała fizyczny, obyczaje, prawa i zwyczaje, i mowa sama. Przemagali na koniec Sławianie liczbą, stanowiąc nadto władzę panującą, zmieniającą się na inną sławiańską, gdy inny przybysz Sławianin przemocą jednojęzycznych* [sic] *usunął i wszystka kraina w Sławian zamieniona i gockie panowanie wcale się temu nie sprzeciwiało, bo wojsko to zwyciężające* [...] *ustępowało raczej posiadłości których zaludnić nie mogło*[49]. Bez względu na to, co mogłoby oznaczać owo *usuwanie jednojęzycznych*, mamy tu obraz dokonujących się nieustannie przeobrażeń, zlewania się różnorodnego elementu etnicznego, formowania się obyczajów i języków z różnych pierwiastków. *Nie masz narodu, którego by krew czysta i żadnym rodu obcego zlewkiem zamącona nie była* — podkreślał — [...] *każdy naród „est colluvies Gentium"*[50]. W takich ramach nie było miejsca na wizję absolutnej wyjątkowości Dako-Getów i ich następnego, słowiańskiego wcielenia. Mieściło się w nich za to przyzwolenie na ten czynnik dziejowego doświadczenia Słowian, który później wytrwale eliminował: na fakt długotrwałej zależności od obcych. (Takie podporządkowanie należy jednak odróżnić od losu zniewolonej grupy w państwie, który wedle powszechnie wówczas głoszonego mniemania wpływa szczególnie destrukcyjnie na charakter społeczności.)

Warto przy okazji zauważyć, że ówczesne prace z zakresu etnogenezy i geografii historycznej wystawiają Lelewelowi znacznie lepsze świadectwo niż napisana w tamtym czasie, obszernie wcześniej omawiana, jego pierwsza synteza dziejów Polski. W cytowanej tu *Historii geografii i odkryć* zwraca uwagę krótki tekst *Opis Skythji Herodota*, zawierający szereg programowych refleksji, dowodzących dojrzałości badawczej autora. Należy tu odnotować ostrzeżenie przed ułudnym, bo niemającym oparcia w źródłach, dążeniem do pełnego wyświetlenia dziejów najdawniejszych. *Z bałamutnych wyrażeń lub wszystko wiedzieć chcącej etymologii powstające marzenia często się w romansowe przewody narodów zmieniają* — pisał[51]. Uczony zrezygnował z identyfikacji Słowian i innych ludów, znanych z późniejszych dziejów, pośród wymienionych przez Herodota mieszkańców Scytii. Zarazem dał przykład świadomości badawczej wysokiej próby, gdy argumento-

[48] Ten aspekt uczony ignorował otwarcie jeszcze w 1829 lub 1830 r., gdy pisząc odpowiedź na ankietę Guizota twierdził, że w starożytności Słowianie *występowali pod różnymi nazwami*, m.in. Daków i Getów, ale to *nie jest rzeczą istotną* (*Joachima Lelewela odpowiedź...*, s. 16).

[49] J. Lelewel, *Wiadomości o narodach...*, s. 30.

[50] Tenże, *Opis Skythji Herodota*, w: *Historia geografii i odkryć*, Warszawa 1814, s. 4–5.

[51] Tamże, s. 1.

wał, iż niemożność dostrzeżenia koherencji pewnych świadectw (jak właśnie opis Scytii w *Dziejach*) wynika stąd, że badacze usiłują pogodzić je ze współczesną wiedzą geograficzną, kiedy należy odnosić je do wyobrażeń czasu powstania. Informacje Herodota, które są wpisane w ogół wyobrażeń geograficznych jego czasu, wydają się niespójne czy też nieścisłe, gdy zostaną przeniesione na mapę znaną nowożytnemu badaczowi. Należy do tego dodać ugruntowaną świadomość, że nieuchronne jest nieustanne przenikanie i mieszanie się ogółu prehistorycznych społeczności, tak że *się z czasem przenarodawiają narody*, których *język i fizyczny kształt ciała ulegają koniecznie odmianom* [...] *w długiej wieków przepaści, a tym więcej jeszcze zwyczaje, na które samo miejsce wpływa potężnie*[52]. Zignorowanie tej wiedzy w późniejszym okresie miało przynieść jak najgorsze rezultaty dla obrazu historii, jaki wtedy stworzył.

Do prekursora idei utożsamienia Słowian z Dako-Getami uczony odwołał się po latach w *Narodach na ziemiach słowiańskich*. Nie wątpił, że świadectwa historyczne przemawiają za trafnością spostrzeżeń Gatterera, jak też w to, że potrafi je wesprzeć kolejnymi dowodami i *do oczywistości doprowadzić*, pokazując *jak dalece zdarzenia, słowa pisarzy i w onych wykładzie ukazująca się rzeczywistość w jednostajnej harmonii zostają*[53]. Wszakże to odwołanie się do rzekomo pewnych erudycyjnych podstaw trzeba zestawić z pochwałą dzieła Szafarzyka, którą Lelewel zawarł w *Przedmowie*. *Starożytności słowiańskie* uznał tam za *nieocenionej wartości dzieło*, deklarując uznanie dla jego siły dowodowej (*znalazł Szafarzyk mnogie na umocowanie widzenia swego środki*), a wobec tego także rezygnację z zamiaru rywalizacji i prowadzenia sporu z *mężem pełnym nauki*[54]. Nie sposób tego pojąć w kategoriach logiki dwuwartościowej: z jednej strony pewność własnych ustaleń, z drugiej — pochwała książki pełnej twierdzeń całkowicie z nimi sprzecznych, a i jeszcze zapewnienia, że nie wchodzi w polemikę z nimi. To, że przedstawiając swoje dzieło, rzeczywiście nie podjął otwartej, systematycznej polemiki z istotnymi tezami wybitnego konkurenta, jest oczywiście bardzo znamienne. Był zresztą o tyle niekonsekwentny, że przy nadarzających się okazjach nie rezygnował z drobnych złośliwości pod jego adresem.

Kończący *Przedmowę* fragment stanowi natomiast daleko posuniętą samokrytykę, której nie należy chyba sprowadzać do przejawu fałszywej skromności i porozumiewawczego mrugania okiem do czytelnika. Lelewel przyznawał się do *poplątania* toku wywodów, do *nieswornośći* i *sprzecznotek* [sic], do *nieregularności* i *zagmatwania*, nawet do *ułomności* i *kalectwa*. To samooskarżenie wydaje się poniekąd szczere, jak szczerze oddaje jego rzeczywiste problemy usprawiedliwianie się *zwątlałym wzrokiem, stępionym przypomnieniem* oraz *niedostatkiem środków*. Musi to skłaniać do postawienia pytania, dlaczego mimo to uznał za celowe opublikować tak niedoskonałe dzieło. Odpowiedź może być taka (i chyba

[52] Tamże, s. 5.

[53] J. Lelewel, *Getowie, Dakowie...*, s. 559–560.

[54] Tenże, *Przedmowa brukselska*, w: *Narody na ziemiach słowiańskich...*, s. 69–70.

nie może być inna): dlatego, gdyż historyk mimo tych braków wierzył, że światło ostatecznej prawdy dziejów, którą w nim odkrył, ma wystarczającą siłę, by przebić się mimo tych *ułomności* i oświecić na nowo początki historii, usuwając w cień pozorne racje Szafarzyka. Czy zresztą sam autor nie wskazał, że w tym niby-śmieciu ukryty jest najwyższej próby klejnot, gdy pisał o swej łączącej dawne i nowe spostrzeżenia pracy: *stare nie zawsze do nowych przystają, zawadzają czasem; nowe nie połatały dziur, przez które wątpliwość wygląda; mniemam jednak, że pokryły szatę tak, iż się przedrzeć lub poszarpać nie da*[55]. Tak więc mimo wrażenia braków, sprzeczności i chaosu dzieło zawiera warstwę niezniszczalną, prezentuje wartość niezależną od wszelkich zewnętrznych ułomności — a tym może być bodaj tylko prawda wyższego rzędu, prawda prorocza.

Wyławianie i piętnowanie tych braków, niekonsekwencji, niezborności i pogmatwania materii może zapewne narazić na zarzut małostkowości, skoro niemłody i sterany przez los człowiek był ich świadom i oczekiwał wyrozumiałości ze względu na postępujący upadek sił. Z drugiej strony zupełna rezygnacja z ich ukazania może spotkać się z zarzutem gołosłownej oceny; w rezultacie brak tu widoku jakiegoś dobrego wyjścia. W każdym razie fundamentalnym zadaniem winna być próba odsłonięcia tego, co Lelewelowi pozwalało wierzyć w trwałość z pozoru żebraczej *szaty*, którą uszył. To zaś, nie mogąc być sprawą empirii, erudycji, logicznej spójności, musiało być błyskiem iluminacji, ukazującej najwyższą prawdę dziejów. Jakkolwiek przed laty sięgnął po Gatterera, gdyż przekonała go erudycyjna wartość jego koncepcji, to w swym późnym wcieleniu dziejopisa wrócił do niej nie dlatego, że mógł iść — jak twierdził — śladem jego *wybornych objaśnień*[56]. Odwołał się do niej, gdyż pozwalała sięgnąć po stworzone jeszcze w antyku rysy obrazu tradycji dackiej, znakomicie odpowiadające jego *stricte* ideologicznej potrzebie. Odnosi się wrażenie, że drugoplanową kwestią było nie tylko ustalenie rzeczywistego miejsca, z którego przywędrowali Słowianie, ale także dowiedzenie ich wielowiekowej osiadłości na ziemiach środkowej Europy i Polski. Najważniejsze było zaś, by obraz życia ich antenatów odpowiadał najlepiej tezie, iż był to lud prawowicie dziedziczący wartości *pierwotnego objawienia*.

* * *

Antyczna tradycja pozostawiła obraz kultury Trako-Geto-Daków, rysujący się już od czasów Herodota, ale pełniej ukształtowany dopiero u schyłku starożytności, który do celów Lelewela mógł okazać się niezwykle cenny. A dokładniej, zawierał elementy, które przy odpowiedniej interpretacji mogły służyć jego założeniom, pod warunkiem jednostronnego oparcia się na nich i pominięcia wątków z nimi sprzecznych. Takim istotnym składnikiem wizerunku tego ludu były jego

[55] Tamże, s. 74.
[56] J. Lelewel, *Trakowie, Getowie*..., s. 388, por. też s. 391.

przymioty moralne, heroizm, szlachetność i prostota życia (w źródłach jednak przedstawiane z reguły w towarzystwie innych, z tej perspektywy nader wątpliwych cech). Promującą go tradycję piśmienną wieńczyło dzieło Jordanesa o historii Gotów (kontynuował ją później jeszcze św. Izydor z Sewilli), programowo apologetyczne zamierzenie autora, który swych gockich przodków błędnie utożsamiał z Getami. Obraz ten miał jednak antecedencje w relacjach starszych, Strabona, Kasjodora czy Diona Chryzostoma, w różnym stopniu przez Jordanesa wykorzystanych (ostatni z nich głosił, że pod względem cywilizacji i wiedzy Getowie niemal dorównywali Grekom). Ale z drugiej strony — po części z powodu mylenia Geto-Daków ze Scytami (od V wieku taka konfuzja była bardzo rozpowszechniona) — przedstawiano ich także jako barbarzyńców, *prawdziwych dzikusów*[57]. Lelewel do swych celów musiał nie tylko zneutralizować tę drugą stronę tradycji (w tym choćby jednoznacznie potwierdzone przez ogół źródeł ich okrucieństwo), lecz ponadto przybliżyć do swego ideału jej element apologetyczny, zaś jego genezę usytuować w mitycznym początku.

Dołączone na końcu tomu *Narodów na ziemiach słowiańskich* zestawienie chronologiczne zostało zatytułowane: *Kolej zdarzeń plemienia trackiego, geto-dackiego, sławiańskiego oraz ludów innego rodu między nim bytujących*[58]. Pokrewieństwo etniczne oraz bliskość tradycji i języka Traków i Geto-Daków rysuje się jasno w świetle antycznych źródeł, toteż przyjmuje się, że między tymi ludami istniała daleko posunięta tożsamość, a większości badaczy określa wręcz Getów i Daków terminem „północni Trakowie"[59]. Z perspektywy koncepcji Lelewela istotne znaczenie miało eksponowanie trwałości tożsamości kulturowej, *jednostajności* tego ludu (rzecz jasna, w określonym kształcie), toteż to zróżnicowanie etnonimów, brak jednego, dla wszystkich oczywistego miana narodowego, mogło się wydać nieco kłopotliwe. *Trakowie, Getowie, Dakowie to plemię* — pisał. — *Szczegółują się nazwami, uogólniają powszechniejszym mianem, a zawsze jedność stanowią. Dziesięć wieków powtarza, że jednostajny mają język, że się między sobą rozmówić mogą. Nie ma cienia, co by to upewnienie zamdlił* [sic][60]. Wywód ten ma wszelkie cechy zaklinania niewygodnej rzeczywistości: nie jest znane **jedno** takie *powszechniejsze miano*, a książka polskiego dziejopisa w żadnej mierze nie podważa tej prawdy. Nazwie „Trakowie", z którą łączą się najdawniejsze zachowane wieści o rzekomych przodkach Słowian mógł wyznaczyć tę funkcję tylko w ograniczonym zakresie — z czasem Trakowie zamieszkujący na południe od Dunaju ulegli wpływom kultury greckiej, zaś jedynymi dziedzicami tożsamości ludu pozostali mieszkańcy zadunajskiej *Gecji niepodległej*, Dakowie i Getowie.

---

[57] M. Eliade, *Zalmoksis*, w: *Od Zalmoksisa do Czyngis-chana*, Warszawa 2002, s. 65–66, 70.

[58] J. Lelewel, *Narody na ziemiach słowiańskich...*, s. 823.

[59] C. Danow, *Trakowie*, przeł. L. Owczarek, Warszawa 1987, s. 67.

[60] J. Lelewel, *Trakowie, Getowie...*, s. 515. Wszelkie odmienności zauważane między tymi szczepami wynikały ze zróżnicowania warunków życia, np. między góralami a mieszkańcami nizin (tamże, s. 496).

Lelewel uważał różnice między tymi grupami szczepowymi za wyłącznie geograficzne (*ci o Panonów i Germanów opierający się, tamci o Euksyn*)[61] i nieraz używał zbitek nazw *Trakowie, Getowie, Dakowie* we wszystkich możliwych wariantach, a także posługiwał się nimi zamiennie. Trudno to uznać za zasadniczy błąd, niemniej w ten sposób jasność wywodu została podporządkowana perswazyjnemu chwytowi. Eksponowanie wizji jedności ludu miało zwłaszcza służyć przekonywaniu, że jakiś fakt, źródłowo stwierdzony na ograniczonym obszarze, należy uznać za odnoszący się do całości.

Według Lelewela już od XV w. p.n.e. można stwierdzić związki Traków z plemieniem Pelazgów, z którego wkrótce wyodrębnić się mieli Hellenowie. Trakowie, zdecydowanie ich wówczas przewyższając pod względem religii i wiedzy praktycznej, wywarli na nich istotny wpływ; potwierdzenie tego znajdował w pamięci późniejszych pokoleń. Zgodnie z tą tradycją przyjmował, że z Tracji pochodziła *cześć bóstwa bezimiennego*, poprzedzająca kult Zeusa, że wyrocznię delficką założyli *z zatrackich hiporborejskich posad przybysze*, że *Eomulpos z Tracji (koło 1382) rolnicze w Attyce zaprowadzał tajemnice, Macedończyk z Pierii, wyższym trackim światłem objaśniony, znajomości dziewięciu muz udzielił*, a *Orfeusz z Pierii trackiej* [...] *twórca religijnych śpiewów, dostarczył na cześć bóstwa pieni* [...]. Dopiero dużo później, z kontekstu wynika, że najwcześniej w VIII w., *umysł Hellenów Greków wzrastał silnie* i przewyższył Traków *innym zwrotem* (tj. rozwijając się w innym kierunku), to znaczy nie zachowując wzniosłego charakteru ich religii)[62]. Podstawą źródłową rysującej się tu wizji promieniującej kultury były oderwane strzępki mitycznych przekazów, które z pewnością przechowywały okruchy rzeczywistości, ale nie zostały poddane żadnej refleksji krytycznej. Uczony, choć sam wierzył chyba bezwarunkowo we własne spekulacje, zarazem zdawał sobie sprawę z tego, że ich empiryczna podstawa jest wątła i zapewne obawiał się, że eksponując zależność rozkwitu kultury helleńskiej od barbarzyńskiego ludu, może wywołać konsternację. Sugerował więc swą rezerwę wobec najstarszych źródeł, wskazując różnicę między wiedzą pochodzącą *z podań powtarzanych, a późno zapisanych* czy *wieszczych prześpiewów* a informacjami odnoszącymi się do następnego okresu (począwszy od ok. VI w.), zawartymi w *zapiskach logografów* [współcześnie — H.M.S.] *kraje opisujących*, bądź w księgach *dziejarzy* pisanych z bliskiej perspektywy czasowej. Ale zarazem nie zdobył się na rezygnację z jakiegokolwiek przekazu pochodzącego z tych niby to *bałamutnych podań*[63], który do jego teorii pasował.

Cytowane obiekcje wobec źródeł są pozorne, nie wyrażają postawy krytycznej; trudno oprzeć się wrażeniu, że miały ją jedynie zamarkować, skoro zgłosiwszy je, nie zaniechał budowania na tak wątpliwych podstawach dalszych pięter

[61] Tamże, s. 493.

[62] Tamże, s. 380–382, 385.

[63] Tamże, s. 386; por. także uwagę o *dość bałamutnych, w kilku wiekach rozproszonych podaniach* (tamże, s. 382).

swojej zdumiewającej konstrukcji. Nie była to więc godna uznania próba wzięcia w nawias swych śmiałych spostrzeżeń, pokazania ich jako jedynie domysły, z którymi można by wszakże koherentnie połączyć lepiej już potwierdzony obraz tej społeczności w następnej epoce. Ewentualne wątpliwości rozstrzyga przedstawiona w innym miejscu, całkowicie już jednoznaczna ocena tych źródeł. Odnoszące się do trackiej przeszłości *podania, które się cale dowodnie na rzeczywistości opierają* — stwierdził Lelewel — *nie są płonnym urojeniem jakim. W pamięci ludu* [...] *przechowane, secinami wspomnień* [...] *powtarzane, w siatkę dziejów ujęte, niewątpliwe przynoszą światło*[64]. Za tymi słowami stoi w całej okazałości dogmat romantycznej gnoseologii, który ogłasza, że uprzywilejowane medium prawdy stanowi lud, a w jego tradycji, nawet odnotowanej po wiekach, skłonny jest upatrywać nieskażone, niepodważalne jej źródło. Stąd pochodząca ocena wiarygodności, tyle stanowcza, co pozbawiona wszelkich konkretów (nie mówiąc już o rzetelnej, kompleksowej analizie), pozwalała uczonemu z całym przekonaniem kogoś, kto opiera się na niebudzących wątpliwości faktach, podtrzymywać twierdzenie o monoteizmie Trako-Daków, które obok tezy o szczególnym umiłowaniu przez ten lud wolności, było najważniejsze dla sprawy umocowania jego koncepcji w tej epoce dziejów.

Twierdzenie to stanowi jądro przekonania o najwyższej jakości wyobrażeń tego ludu, które uczony wyrażał w formułach o *czci bóstwa bezimiennego* oraz *wyższym trackim świetle*. Co więcej, ów rzekomy monoteizm został dalej pozbawiony budzących wątpliwości elementów, widocznych w uwagach cytowanych wcześniej (założenie wyroczni delfickiej, wiara w *dziewięć muz*). Orfeusz — czytamy — przekazał Pelazgom i Hellenom *naukę tracką o bycie bezimiennej istności*; tradycja tej jego roli przetrwała nieskażona przez wieki, *chrześcijanie przypisywali mu wiersz o jednym Bogu*[65]. W tym kontekście zostały przedstawione szczególnie istotne dla ideologii historycznej Lelewela uogólnienia, przywołane już w poprzednim rozdziale: w *rodzie ario-trako-dako-słowiańskim bez wątpienia w ciągu lat tysięcy zachodziły też niejakie zmiany w nauce czci i obrządkach, wcisnąć się mogły i gnieździć nauki obce. Ale własna, rodowi powszechna, była wynikiem pierwotnym, a jeśli obcych doznała wpływów, utrzymała swe zasady. Mało o niej wiemy, a przecie dosyć, aby odpychać niegodnie narzucany politeizm, mnożenie wieloracznych bóstw i bożyszczów*[66]. W dalszej części przedstawiony zostanie bliżej jego pogląd, że owe *wieloraczne bóstwa i bożyszcza* w wierzeniach tego *rodu* w zasadzie nie istniały, lecz stanowiły jedynie podyktowany niezrozumieniem i złą wolą, fałszywy obraz obserwatorów obcych. Badacz zaznaczył także, że *nie każdy* z Getów miał *jednostajnie wzniosłe wyobrażenie* Boga

[64] Tamże, s. 517.

[65] Jak z tego wynika, Orfeusz śpiewał i stworzył ów wiersz w języku słowiańskim; przed Lelewelem głosił to z katedry Uniwersytetu w Warszawie Brodziński (K. Brodziński, *Literatura polska*, w: *Pisma*, t. III, Poznań 1972, s. 160).

[66] J. Lelewel, *Bałwochwalstwo słowiańskie*, s. 794.

(jakby chcąc uczynić pewien ukłon w kierunku zdrowego rozsądku), ale od razu dorzucał rozumowanie, z którego miało wynikać; że takie zróżnicowanie nie osłabia tezy o absolutnej dominacji monoteizmu wśród nich. *Dziś w milionowych monoteizmu wyznawcach wieluż jest, co zgłębić usiłuje [istotę* Boga — H.M.S.]*?* — pytał retorycznie. I choć Trakowie, czy raczej nieokreślona bliżej część tego ludu, sąsiadująca z Grecją, zatraciwszy z czasem tę wiarę, przestała być sobą, choć stali się Hellenami, a później jeszcze ulegali wpływom łacińskim, to *pierwotna nauka ich przeszła do szczepów, co narodowość dochowywali*[67], czyli ostatecznie do Słowian.

Fakt, że Trakowie ulegli z czasem hellenizacji, uświadamia sens sukcesywnego ponawiania twierdzeń o wielkiej liczebności i rozległości siedzib ludów (mających zresztą ogólnikowe oparcie w źródłach), które badacz uznawał za przodków Słowian. Konstatację, że na obszarze oddziaływania kultury greckiej Trakowie utracili *narodowość*, należy odczytywać łącznie z tezą, że wobec rozległości ziem, które zajmowali, było to zjawisko dotyczące tylko peryferii: *w całej rozsiadłości swej, dla obcego plemienia wpływu mniej dostępni, po skrajach tylko posad ocierali się o obce*[68]. W tym okresie Lelewel nie uważał już bynajmniej, że dzieje każdej społeczności to nieuchronne przemiany tradycji, generowane przede wszystkim przez przepływ różnorodnych wzorów cywilizacyjnych. Nie przeczył, że tak z reguły było, ale stanowiło to odstępstwo od jego ideału pierwotnej prawdy, którą właśnie zachowało *plemię trackie, getodackie, sławiańskie*. Ale informacje o tych ludach, o ile stykały się z obcymi społecznościami (a przecież tylko o tych zachowały się jakieś bliższe dane), bądź dowodziły tego, że ulegały one zewnętrznym wpływom, bądź przekazywały taki obraz ich dziejów, który nie godził się z przekonaniem Lelewela o respektowaniu wartości zgodnych z jego ideałem.

Wobec tego należało uznać te zjawiska za dotyczące jedynie obrzeży, potrzebny był zatem ten rozległy, trudno dostępny interior (będący co najwyżej okresowo i w pewnych częściach terenem inwazji czy czasowego zasiedlenia przez obcych), po to by wspierać sąd o niczym niezakłóconej ciągłości kultury, czyli przechowaniu *objawienia pierwotnego*. Twierdzeniom o liczebności tego pierwotnego ludu towarzyszą zapewnienia o jego jednorodności, o tym, że stanowił on monolit kulturalny. Trakowie byli najliczniejszym plemieniem spośród znanych antycznym autorom, byli *w prawach i zwyczajach jednostajni i skupieni*; byliby więc *potęgą*, gdyby ich odłamy nie działały *samopas*, ale *ścisły utworzyły związek*[69]. Trzeba zauważyć, że badacz, nie przywołując nazwy *Słowianie*, przeprowadził tu faktycznie ukrytą analogię i podpowiadał, że traktuje o przodkach tych, których wielokroć charakteryzował identycznie: jako monolit tożsamości kulturowej, niesta-

[67] Tamże, s. 795–796.

[68] J. Lelewel, *Trakowie, Getowie...*, s. 382; por.: *w zacieśnionej południowej Tracji dopełniało się coraz żywszym krokiem zatarcie narodowego znamienia* (tamże, s. 432), i dalej wzmianka, że Trakowie byli w części ujarzmieni i wynarodowieni w czasach Aleksandra Wielkiego (tamże, s. 445).

[69] Tamże, s. 386.

nowiący wszakże jedności politycznej. Takie rozumowanie zawiera swoistą, adekwatną do charakteru całej tej koncepcji, logikę: jeśli w zepsutym otoczeniu treść *pierwotnego objawienia* może się zachować tylko w granicach zamkniętego rezerwatu, to taka sytuacja implikuje zasadnicze braki bliższej wiedzy na jego temat — aby o nim wiedziano, musiałby być w pewnej mierze otwarty, a wtedy straciłby swój dziewiczy charakter. W ten sposób rdzenna treść koncepcji generowała niejako automatycznie odpowiedź na zarzut braku empirycznych podstaw: taka wiedza, jeśli łączyć z nią wymogi względnej precyzji, była w zasadzie niemożliwa. Mogła się jedynie pojawić w formie dalekiego echa mglistych opowieści, które niesie wiatr, a nim je ktoś zanotuje, gubi się wyraźniejsze brzmienie słów. Brak konkretnych potwierdzających danych w żadnym razie nie był więc zaprzeczeniem.

Dzieje rzekomych przodków Polaków Lelewel przedstawił głównie w *Narodach na ziemiach słowiańskich*, toteż do tego dzieła odnoszą się w przytłaczającej części zawarte w niniejszym rozdziale spostrzeżenia. Składa się ono z tekstów powstałych w różnym czasie, na przestrzeni ponad 40 lat, a przy tym różniących się charakterem, co nadało całości formę swoistej hybrydy. Autor pomieścił tam wczesne rozprawy erudycyjne, pozbawione elementu późniejszej ideologii, fragmenty napisane dużo później (drukowane w „Bibliotece Warszawskiej" w 1842 r.), także niepodporządkowane jeszcze dążeniu do powiązania dziejów słowiańskich z *pierwotnym objawieniem*, oraz teksty z lat pięćdziesiątych, gdzie tendencja ta, choć nieeksponowana z nadmierną dobitnością, przyczyniła się walnie (obok upadku sił umysłowych uczonego) do szokujących rezultatów. Płaszczyzną odniesienia dalszych refleksji będzie szczególnie część dzieła napisana bądź przerobiona na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych, przeważająca objętościowo, do której zaliczają się zwłaszcza cztery z dziewięciu części *Narodów...*: VI. *Trakowie, Getowie, Ilirianie, Galowie*, którą autor określił jako *główne całości dopełnienie*[70]; VII. *Getowie, Dakowie, Sławianie, Wołosi*, tekst nowy w aspekcie idei wiodącej i w ogromnej większości na nowo napisany, ale zawierający też wspomniane fragmenty z „Biblioteki Warszawskiej"; VIII. *Slawia dziesiątego i dwunastego wieku*, fragment tłumaczony z wydanej w tymże czasie (1852) po francusku *Gèographie du moyen âge*; oraz IX. *Bałwochwalstwo słowiańskie.*

Wspomniane zróżnicowanie tekstów tworzących dzieło oznacza, rzecz jasna, niemożność jego charakterystyki jako całości; dalsze uwagi odnoszą się do wskazanych części z początku lat pięćdziesiątych. Pragnę ponownie zaznaczyć — choć w rozprawie historyka myśli historycznej winno to uchodzić za oczywistość — że przedstawiona krytyka postępowania Lelewela nie ma i nie może mieć charakteru specjalistycznego, opartego na kompetencji w zakresie przedmiotu badań, które uprawiał. Uznawszy za przedmiot badania podmiotową stronę pracy historyka, zmierzam przede wszystkim do odsłonięcia istoty i stopnia oddziaływania pier-

---

[70] J. Lelewel, *Przedmowa brukselska*, w: *Narody na ziemiach słowiańskich...*, s. 72.

wiastka ideologicznego na jego dokonania. Wydaje się przy tym, że gdy obserwacje laika, odnoszące się do pewnych kwestii szczegółowych (podjęte z konieczności, skoro — jak pisałem — nie zajmowali się nimi bardziej wyczerpująco kompetentni specjaliści), prowadzą do ujawnienia niekonsekwencji czy bezpodstawności twierdzeń, to jest to fakt o wymowie szczególnej. Bo jeśli potrafi je dostrzec i udokumentować ktoś niewyposażony w podstawowe kompetencje w danej dziedzinie, to przecież wyspecjalizowany uczony, którego twierdzenia próbuje się wyjaśnić, tym bardziej winien być świadomy tego typu braków własnej pracy.

W pierwszej kolejności trzeba podkreślić kompilacyjny charakter tekstów składających się na tom *Narody na ziemiach słowiańskich*, częściowo tworzonych z wypisów ze źródeł, niepoddawanych zasadniczo krytycznej analizie, a często w oczywisty sposób niezasługujących na zaufanie. Zostało to niejako na autorze wymuszone przez jego karkołomne założenie: nie da się w oparciu o traktowane z minimum badawczej ostrożności źródła dowieść tożsamości etnicznej, historycznej i kulturowej Geto-Daków i Słowian, zaś łączenie ich dziejów z *pierwotnym objawieniem* może być jedynie kwestią wiary w literalnym sensie tego słowa. Autor mógł jedynie tworzyć pozory oparcia tych przeświadczeń na rzeczywistych faktach i był chyba świadomy, że to czyni (co nie znaczy, że świadomie kłamał — raczej wierzył, że dysponuje prawdą daną sobie w rezultacie swoistej iluminacji).

Uzasadnienie takiej oceny wymaga, rzecz jasna, przedstawienia konkretnych przykładów. Z przyczyn oczywistych historycy tamtej epoki, tworzący swe konstrukcje na fundamencie odwiecznych *duchów narodów*, *pierwobytnych właściwości*, powierzonych od zarania misji, przywiązywali szczególne znaczenie do epok odległych, do mitycznego *początku*, czy też czasów mu najbliższych. Zwykle w takich wypadkach bardzo ograniczona możliwość oparcia się na źródłach stwarzała niezwykle szerokie pole dla inwencji: zatarty tekst, z którego pozostało tylko parę niewyraźnych liter i dużo wolnego miejsca do wypełnienia, można „odczytać" na wiele sposobów. W kwestii ujęcia najdawniejszych dziejów Traków Lelewel poszedł nieskomplikowaną drogą kompilacji szeregu wzmianek, jakie znalazł w przedziale blisko półtora tysiąclecia, od Homera po czasy chrześcijańskie, przytaczanych w zasadzie bez jakiejkolwiek oceny wiarygodności[71]. Ale na prawach faktów historycznych funkcjonują tam także epizod z mitu o Heraklesie czy historyjka o niejakim Onarisie, który wzięty w niewolę nauczył konie wroga tańczyć, co następnie umożliwiło zastosowanie fortelu i pozwoliło rodakom przemyślnego jeńca zwyciężyć w następnym starciu: wystarczyło, że przed bitwą zagrała muzyka, by konie poszły w tany, a to uniemożliwiło jeźdźcom efektywną walkę[72]. Odnosi się wrażenie, że autor usiłował w ten sposób przywołać całość łączącej się z podjętą tematyką materii (bardzo często ten związek jest trudno uchwytny) zawartej w antycznych źródłach, których był niedoścignionym znawcą.

[71] J. Lelewel, *Trakowie, Getowie...*, s. 380–383.

[72] Tamże, s. 389–390, 402.

Należy oczywiście zadać sobie pytanie, czy Lelewel istotnie traktuje te opowieści jako fakty historyczne, czy też jedynie gromadzi ogół materii przekazów i nie wchodząc w szczegółową krytykę, stwarza na ich podstawie jakiś sumaryczny obraz. Należy uznać, że w oczywistych przypadkach historyk nie musi każdorazowo zaznaczać, że cytuje anegdotę, ani też zastrzegać, że mitu nie należy brać za faktyczną prawdę. Tyle że Lelewel żadnych takich zastrzeżeń nie poczynił nigdzie, tak że odnosi się wrażenie zacierania się granicy między zdarzeniami faktycznymi a mitycznymi. Tak czy inaczej, praca składająca się głównie z chaotycznej mgławicy wypisów źródłowych jest znamieniem autora trzeciorzędnego, a nie pretendującego do najwyższej rangi. Jednak cytowana przeze mnie ocena, że zachowane podania *całe się dowodnie, na rzeczywistości opierają, nie są płonnym urojeniem jakim*, skłania do traktowania praktyki przywoływania przekazów fantastycznych czy wątpliwych bez wyrażania *expressis verbis* oceny ich wiarygodności, jako „chytrego" wybiegu. Tak więc armię tańczących koni, Heraklesa uprowadzającego stado reprezentantów tego gatunku (z tańcem prawdopodobnie nieobeznanych) i dziesiątki tego typu zdarzeń należy traktować jako w pełni rzeczywiste. Masy różnorakich źródeł — od prastarego mitu po fantastyczną konstrukcję stronniczego średniowiecznego dziejopisa czy plotkę pochodzącą od jakiegoś późnego podróżnika — tworzą tutaj wrażenie rozpościerania zasłony, która ma przesłaniać słabość empirycznej podstawy zasadniczych tez.

Czytelnik nieraz musi się zastanawiać, jaki związek mają przedstawiane przez autora materiały z *narodami na ziemiach słowiańskich*, którym — jak głosi tytuł — poświęcone jest to dzieło. Czy fakt, że tyran Syrakuz Dionizjusz *w ustroniach dalekich nawet od Wenetów nabywał konie*, jest wystarczającym powodem (jeśli nawet serio traktować tezę, że ów zamieszkujący Ilirię lud miał coś wspólnego ze Słowianami[73]), by przedstawiać w tej książce mało znaczące szczegóły związane z helleńską kolonizacją Italii i sąsiednich wybrzeży Morza Śródziemnego oraz walk na tym obszarze[74]? To nie jest retoryczne pytanie ani błahe zastrzeżenie; to pytanie, dlaczego autor wyprowadza czytelnika na tereny tak dalekie od tematu — miały to być przecież *w dziejach narodowych polskich postrzeżenia*. Czy ktoś może pochwycić meandry myśli uczonego, który za niezbędne dla wiedzy o Polsce wieków średnich uznał rozbudowane na wiele stron szczegóły losów iliryjskiego wodza Bardylisa? I wdał się przy okazji w dyskusję z innym badaczem, aż do rozważania sensu jego (Bardylisa) snu [!] oraz ujawnił tak istotną dla tematyki pradziejów Polski sprawę, jak macedońskie *dziewki łoskotne*? *Argeusz ten od Bardylisa posadzony i opiekowany, nie miał pokoju od Galaura taulanckiego, napadnięty, aby go odstraszał, kazał dziewkom po górach wieńcami i thyrsami* [laskami] *wywijać, co rzeczywiście Galaura przeraziło, że uciekł. Od tego*

[73] Lelewel utrzymywał, że *przed wiekami narodowości iliryjska i tracka były sobie bliższe może pokrewne* [sic], *z czasem rozróżniły się mocno* (tamże, s. 521).

[74] Tenże, *Trakowie, Getowie...*, s. 414–419, 439–441.

czasu dziewki, które w Macedonii łoskotnymi (klodones) zwane, zostały mimiankami (mimallones) przezwane[75]. Czy zgłoszone wątpliwości może usunąć pojawiająca się wreszcie informacja, że Bardylisa *ktoś* [sic] *w XII wieku poczytywał za Słowianina*[76]? Jeśli nawet ów nienazwany *ktoś* miał rację, to czy naprawdę może *coś* z tego dla zadeklarowanej tematyki dzieła wynikać?

Tak to przemieszczając się w czasie i przestrzeni po obszarach zajmowanych kiedykolwiek przez rzeczywistych czy domniemanych przodków Słowian, badacz zagarniał wszystko to, co nie tyle nawet ma choćby pośredni związek z deklarowaną problematyką, ale po prostu to, co mu się nawinęło pod pióro. Być może zresztą szereg podanych faktów, np., że *Strymonici konie ostem tuczą* zaś *woły peońskie ogromne mają rogi*[77], ma nawet określone znaczenie, ale to historyk musi je ujawnić, wydobyć ich istotny sens, a nie zostawiać z nimi bezradnego czytelnika. Bez tego powstaje wrażenie, że publikuje luźne notatki, jakieś wymykające się spod wszelkiej racjonalnej kontroli *silva rerum*. Lelewel przyznał zresztą poniekąd, że taki wymiar swemu dziełu nadawał. Oto w partii poświęconej *Ilirianom*, kompilację danych pozostawionych przez starożytnych, wśród których nie brakło informacji o *jałowicach*, które *po dwa razy w roku po dwoje i pięcioro cieląt wydają* oraz kurach, co *do trzech jaj na dzień znoszą*, zwieńcza krótki przerywnik: *tyle zgromadziłem wiadomostek z tego czasu o Ilirii*[78]. Ujawnia to bodaj coś w kwestii stosowanej metody: *gromadzenie wiadomostek*, zajmujące znakomitą większość tekstu oraz doczepione do nich, niemające żadnego oparcia i służące potrzebom ideologii, opinie generalizujące. A między jednym a drugim niewiele: czasem złośliwy przytyk do jakiegoś zwolennika innego poglądu albo jakieś etymologiczne *curiosum*. Prawdziwej krytyki — a jest to ćwierć wieku po drugiej edycji *Römische Geschichte* Bartholda Niebuhra[79] — szukać tu z przysłowiową świecą. Ten bezładny wyciąg informacji z antycznych relacji, niepoddanych żadnej analizie wiarygodności, bez wydobycia rzeczywistego sensu, nieraz

[75] Tamże, s. 415–416.

[76] Tamże, s. 419.

[77] Tamże, s. 395.

[78] Tamże, s. 411–412.

[79] Opinia o przełomowej roli Niebuhra w zakresie stworzenia metody krytycznego badania dziejów antycznych była wyrażana wielokrotnie; metoda ta uchodziła — co pokazuje cytowana opinia Tymienieckiego — za swego rodzaju punkt odniesienia dla oceny postaw badawczych historyków starożytności (i nie tylko). Jak pisał Heinrich von Srbik, przed Niebuhrem historycy najdawniejszych dziejów Rzymu nie opisywali rzeczywistości, ale przekazywali to, co podawały zachowane relacje. Istotą jego metody krytycznej było wyraźne oddzielenie przekazu jako całości od informacji podanych w nim wprost, odkrywanie kolejnych, nakładających się warstw, aby odrzucić elementy zniekształcające pierwotną rzeczywistość. Von Srbik uznał *Römische Geschichte* za początek nowoczesnej historiografii, a Niebuhra określał jako twórcę metody filologiczno-krytycznej (H. Ritter von Srbik, *Geist und Geschichte...*, s. 216–219). Interesująca praca o tym historyku: S. Rytkönen, *Barthold Georg Niebuhr als Politiker und Historiker*; Helsinki 1968, o charakterze jego metody krytycznej zwłaszcza s. 295–303. Por. także E. Bernheim, *Lehrbuch der Historischen Methode...*, s. 235–236 oraz M.H. Serejski, *Koncepcja historii...*, s. 110–111.

wręcz bez zrozumiałej zasady selekcji, jest bodaj skalkulowanym zabiegiem, mającym stworzyć erudycyjne tło i pozory dla ideologicznych tez, zastąpić systematyczne opracowanie tematu, na które Lelewela wyraźnie już nie było stać. Brak bezpośrednich i wiarygodnych źródeł, a w każdym razie takich, które by potwierdzały ideologiczne oczekiwania, nie pozwalał wyprowadzić syntetycznego obrazu społeczności Geto-Daków poza ramy ogólników, ale nie przeszkodził uczonemu odmalować go w barwach jaskrawych, mocno kontrastujących z tłem. Odmiennie niż sąsiednie obszary cywilizacji helleńsko-łacińskiej: *w pogodnej ciszy ukazuje się Getia, schronienie i bezpieczeństwo, jedyna podówczas ustroń, w której obrażone uczucie ludzkie osłodę, oburzony umysł wypoczynek znajduje. Bo widok świata cywilizowanego jest ohydny, odstręczający. Przerażające upodlenie jego, zażarte namiętności czochrały się o gruzy nie zgasłej sławy przeszłości, prawość, cześć, ustawy i wszystkie węzły towarzyskie potargane i znieważone, co przeżyło jak trzoda sprzedawane, co żyło, odrętwieniem obojętniało, lub nieudolnie oburzało się na ostatnią władców nieprawość, bezcześć i zbrodnie. Wysilenie powszechne, niemoc, a byle jaka krzepka siła potrąciła, runie znikczemniony świat, nim zdoła spodlić wywracający go żywioł*[80]. Ów obraz *pogodnej ustroni* nie jest wcale podsumowaniem jakiegoś opisu, który w oparciu o współczesne przekazy przedstawiałby obraz życia Geto-Daków. Czytelnika, który byłby ciekawy, skąd autor zaczerpnął wiedzę o błogim a szczęsnym życiu tego ludu, wolnego od *ohydy świata cywilizowanego*, spotka zawód: żadnych bliższych informacji nie otrzyma, a próba sprawdzenia enigmatycznie przywołanych źródeł pokazuje często — o czym dalej — że ich związek z twierdzeniami autora jest wątpliwy bądź wręcz iluzoryczny. Obraz geto-dackiej utopii zda się w ogólnym zarysie powielać mit dobrego dzikusa i deprawującej cywilizacji, oparty przecież na tym samym, co koncepcja *pierwotnego objawienia*, schemacie degeneracji dziejów.

Nic nie wskazuje na to, by Lelewel w jakiejkolwiek dziedzinie spraw ludzkich dostrzegał dobroczynny wpływ cywilizacji (jest więcej niż wątpliwe, by tak oceniał dobra materialne). Nawet okrucieństwo było znamieniem społeczności ulegających jej („ulegać cywilizacji" — to z całą pewnością było dla niego trafne określenie), a nie cechą stanu egzystencji tych, których zwano barbarzyńcami. *Scytowie z postępem cywilizacji stali się ludem nieznośnym, pastwiącym się, zdołali zrazu przemóc Trako-Getów i nałożyć na nich ohydne jarzmo* — pisał[81]. Mogłoby się wydawać, że wyróżniając sytuację, kiedy *cywilizacja* była rezultatem swobodnego rozwoju, niezakłóconego inwazją zewnętrznych wzorów, badacz reprezentował w tej kwestii mniej jednostronne stanowisko. Stosowna uwaga pojawiła się w znamiennym kontekście skrajnie pejoratywnej metafory *cywilizacji, która się krze-*

[80] J. Lelewel, *Trakowie, Getowie...*, s. 447–448.

[81] Tamże, s. 431. Warto dodać, iż zasadnicza niechęć do działalności cywilizatorskiej, która przebija wyraźnie w przytaczanych tu deklaracjach, doprowadzona — jak widać — aż do dezaprobaty nadmiernie rozwiniętej cywilizacji u Scytów, nie oznaczała wcale aprobaty dla każdego barbarzyństwa.

wiła jak perz, co wysusza żywotne żyznej roli soki. Cywilizacja grecka dla Greków rozwijała się zwolna — pisał dalej — *na cierpki umysł barbarzyńców z wysokości swej spadała nagle. Barbarzyńcy wprzód nędznieli, nim się w jakich przeistoczyli Greków*[82]. Zawarte w tych uwagach rozróżnienie nie oznacza jednak wcale aprobaty stopniowego, rozłożonego na dłuższy czas oddziaływania na *barbarzyńców*, w przeciwieństwie do gwałtownego narzucania *cywilizacji*. Chodzi oczywiście o zróżnicowanie rozwoju oryginalnego, tworzenia kultury w zgodzie z własną tradycją oraz sytuacji, gdy jej wzory pochodzą z importu. Trzeba ponadto zauważyć, że ta wypowiedź mogła być zarazem swoistą asekuracją autora wobec potencjalnego zarzutu dezawuowania uniwersalnych zasług *cywilizacji Greków*.

Refleksje przeciwstawiające *znikczemnionemu światu* antycznej cywilizacji *pogodną ustroń* kraju Geto-Daków pokazują również inny aspekt praktyki dziejopisarza w pracach na temat prehistorii Słowian: częste sytuowanie refleksji poza ramami chronologii. Mimo usilnych dociekań i konfrontacji z materią źródeł trudno nieraz uzyskać pewność, jakiego przedziału czasu dotyczą jego uwagi. Wnioskując z kontekstu wywodów bezpośrednio poprzedzających cytowany sąd o *ohydnej cywilizacji*, można sądzić, że chodziło tam o okres hellenistyczny. Jednak zapowiedź nieodległego (jak wskazuje kontekst) końca *znikczemnionego świata* zda się raczej sugerować epokę cesarstwa rzymskiego. Dla autora ważna była jednak rewelacja ponadczasowej prawdy dziejów, którą w tym miejscu ukazywał przez kontrast między ludem żyjącym w zgodzie z *pierwotnymi* nakazami oraz pozostałym światem, który je porzucił. W tej sytuacji zadanie temporalnego usytuowania obserwacji, które go skłoniły do jej kolejnego wyrażenia ponadczasowej prawdy dziejów, mogła mu się wydać drugorzędną i w rezultacie umknęła jego uwadze. Bardziej prawdopodobna wydaje się jednak możliwość, że był to świadomy zabieg, sposób nadania maksymalnie szerokiego, generalizującego zakresu tezom wydobywanym (na ogół zresztą w budzący zasadnicze zastrzeżenia sposób) z materii źródeł, które odnosiły się do wąskiego zakresu czasu i przestrzeni. Trzeba podkreślić, że tego typu działania, mające uwiarygodnić jego wizję dziejów, Lelewel stosował wielokrotnie. W tle kontrastowego przeciwstawienia dackiej utopii i *przerażającego upodlenia świata cywilizowanego* warto odnotować jeszcze jedno spostrzeżenie: kiedyś młody badacz w pochłonięciu społeczności Daków przez panujące nad tym światem imperium nie widział żadnej straty, także dla nich samych. Od tamtego czasu, kiedy był przekonany, iż — cytując powtórnie — *ziemia nigdy tak rozlegle powszechnej pomyślności nie doświadcza*, ocena tej cywilizacji zmieniła się diametralnie.

Nagromadzenie szczegółowych danych źródłowych z dziejów geto-dackich nie prowadziło do powstania pełniejszego, opartego na konkretach, obrazu życia społecznego tych rzekomych przodków Słowian. Uczony wiele razy zaznaczał, iż lud ten wyróżniała trwałość tożsamości (umiłowanie *narodowości*), ale przybiera

[82] Tamże, s. 431.

to z reguły charakter ogólnikowych i gołosłownych zapewnień. Można więc przeczytać o *trackich ludach żyjących narodowością*, o narodzie *jednymże powodowany uczuciem*, tj. pragnieniem pielęgnowania *narodowości*, o *rozwijaniu narodowości* jako czymś w rodzaju nadrzędnego imperatywu, kierującego życiem Prasłowian, o zachowaniu *tożsamości* mimo powstających z czasem różnic obyczajowych, religijnych i prawnych, czy też o *dziwnym plemienia całego usposobieniu dochowania powszechnego sobie żywiołu*[83]. Próżno jednak szukać opisu ich charakteru i obyczajów czy zestawienia zespołu wartości konstytuujących ich tożsamość (*narodowość*), który wykraczałby poza ogólnikowe napomknienia i odwoływał się do empirii (przynajmniej do czasu, kiedy autor zajmie się epoką, w której zaludniający Europę Środkowo-Wschodnią Słowianie staną się przedmiotem bogatszych informacji źródłowych). Enuncjacje o jedności i niezmiennej tożsamości owego ludu w kolejnych postaciach, jakie miał przyjąć w dziejach, oderwane od dających się jakoś potwierdzić faktów, od wszelkiego konkretu, są jedynie formą uobecniania fundamentalnego dogmatu historycznej wiary autora. Jest to mniej lub bardziej zawoalowane przypominanie, iż chodzi o tę społeczność, która treść *pierwotnego objawienia* przechowała dla świata i której wartości stanowią *odwiecznego bytu odgłos*[84].

* * *

Bardziej wyrazistymi elementami charakterystyki Trako-Daków, a zarazem takimi, które — w nader swoisty sposób — dziejopis próbował związać z wiedzą źródłową, stanowią umiłowanie wolności i niepodległości oraz wyznawanie monoteizmu i wzniosłe wyobrażenia religijne; są to jedyne otwarcie nazwane elementy ich życia społecznego i duchowego. W poprzednim rozdziale przedstawiłem supozycję, że życie według idealnej zasady *braterstwa*, w oparciu o towarzyszące jej instytucje *gminowładcze*, wydawały się Lelewelowi możliwe jedynie w symbiozie ze wzniosłą duchowością i religijnością. Opinia ta znajduje wsparcie w niezwykłej determinacji, z jaką usiłował dowieść, że taki charakter miała religijność Słowian. Odnosi się wręcz wrażenie, że koncepcja głosząca, iż poprzedni etap drogi dziejów przebyli oni jako Trako-Geto-Dakowie, wzięła się w dużej mierze stąd, że relacje starożytnych autorów o ich wierzeniach pozwalały na spekulacje wokół antecedencji rzekomego monoteizmu Słowian i na stworzenie swoistego „pomostu" między ich religią a inicjalną prawdą o Bogu.

Fenomenu geto-dackich wierzeń religijnych z pewnością nie należy lekceważyć; znamienny jest już fakt, że znalazł on tak silne odbicie w fascynacji autorów antycznych. Jednak uczony nie podszedł do tego problemu krytycznie, ale ignorował notorycznie obiekcje, które nasuwa lektura ich tekstów. Obraz religii tego

[83] Tamże, s. 488, 512, 558, 639, 670.

[84] *Odwiecznego bytu odgłos. Obyczaje Sławian* to tytuł jednego z podrozdziałów. W tekście dzieła podrozdziały są jedynie numerowane, ich tytuły znajdują się w spisie treści (J. Lelewel, *Narody na ziemiach słowiańskich*..., s. 889).

ludu w antycznych źródłach nie spełniał bowiem w gruncie rzeczy oczekiwań Lelewela; do celów jego teorii potrzebny był monoteizm w postaci wytrzymującej nieledwie próbę konfrontacji z chrześcijaństwem, a przy tym zanurzony w mitycznym praczasie. Także w przekazanym przez nie obrazie sposobu życia i obyczajowości Trako-Daków trudno upatrywać zasad bliskich przesłania ewangelii. Uczony nie poprzestał więc na tym, co można było bez zrywania z regułami badawczymi z tych przekazów wydobyć oraz bronić, nie naruszając zbyt wyraźnie granic rozsądku. Rzadko wygłaszając otwarcie swą prawdę o życiu duchowym i społecznym tego wyjątkowego plemienia (a jeśli nawet poruszając tę sprawę, to tylko cząstkowo, nigdy w całej okazałości), tworzył jej osnowę poprzez szereg napomknień, aluzji i niedopowiedzeń.

Funkcję jednego z ważnych filarów empirycznej podbudowy swej teorii przeznaczył Lelewel relacji Herodota o Zalmoksisie i religii Getów, która początkowała zainteresowanie tą kwestią wśród starożytnych. Sposób wykorzystania tego źródła budzi jednak zasadnicze obiekcje; pierwsza z nich dotyczy twierdzeń uczonego na temat zasięgu opisanych tam wierzeń. Autor *Dziejów* pisał o Getach, których traktował jako jedno z plemion trackich, inne dane mówią o podobnym kulcie u późniejszych Daków, ale Lelewela prowadzi to ostatecznie do uznania monoteizmu za *powszechną naukę czci* w *rodzie ario-trako-dako-słowiańskim*[85]. Stanowisko takie nie miało żadnych podstaw, co więcej, dotyczące tej kwestii świadectwa starożytnych mówiły o innych czczonych przez Traków bóstwach, na ogół tożsamych z greckimi. Również sam Herodot pisał, że czcili oni Aresa, Dioniziosa, Artemidę, Hermesa, a w innym miejscu wymienił jeszcze mniej znanego Plejstorosa[86]. Lelewel oczywiście znał te informacje, nawet je cytował[87], ale nie wpłynęło to na jego tezę o monoteizmie trako-dackim (nie podał przy tym przyczyn zignorowania tych danych). Charakterystyczne jest ponadto, że generalizacja o *powszechnym* monoteizmie tego ludu pojawia się — by tak rzec — w „bezpiecznej odległości" od miejsca przytoczenia danych, które ją podważają. Co więcej, uczony popadł w ten sposób w sprzeczność ze swą opinią o wpływie Traków na wierzenia Greków, chyba że — co zupełnie prawdopodobne — jego intencją była sugestia, iż ci wypaczyli istotę monoteistycznej inspiracji. W każdym razie opinia, że *umysł Greków* [...] *nie samą chwałą bożą natchnieniem Traków był przejęty*[88], mówi jasno, że życie tych ostatnich było bez reszty skupione wokół spraw *chwały bożej*.

Następne zastrzeżenie w stosunku do metod uczonego odnosi się do wniosku o odwiecznym istnieniu religii, w sytuacji, kiedy źródło mówi o jej inicjatorze,

[85] J. Lelewel, *Bałwochwalstwo słowiańskie*, s. 794.

[86] Herodot, *Dzieje*, przeł. i opr. S. Hammer, Warszawa 2006, s. 293, 539.

[87] J. Lelewel, *Trakowie, Getowie...*, s. 397. Uczony stwierdził w tym miejscu różnicę między religią Getów i *reszty Traków*, co nie przeszkodziło mu potem (*Bałwochwalstwo słowiańskie*, s. 796) przypisać *naukę przyszłego życia* wszystkim Trakom; taka myśl zawiera się zresztą pośrednio w eksponowanej nieustannie duchowej *jednostajności* tego ludu.

[88] J. Lelewel, *Trakowie, Getowie...*, s. 385.

konkretnej osobie, następnie ubóstwionej, a wreszcie utożsamionej z Bogiem, za którego apostoła się podawała. Wiedza o Zalmoksisie (Zamolskisie) jest skromna i niepewna; autor *Dziejów* poznał tradycję, według której był on wcześniej niewolnikiem i uczniem Pitagorasa, a po swym wyzwoleniu nauczał Getów o jedynym Bogu Gebelejzisie i nieśmiertelności, opierając się na naukach mistrza. Sam Herodot wyraził w tej kwestii wątpliwość, pisząc: *sądzę jednak, że ów Salmoksis żył o wiele lat wcześniej, niż Pitagoras*[89]. Polski uczony, dla którego teorii zupełnie nieprzydatna była wersja importu nauki pitagorejczyków, próbował ją odrzucić, zupełnie nie troszcząc się o ścisłość. *Uroiło się Grekom* — pisał — *że Zamolksis był pitagorejczyk, Pitagorasa uczniem. Herodot wie, że to bajka, bo Zamolksis jest bardzo dawniejszy*[90]. Otóż autor *Dziejów* wcale nie pisał o *urojeniach* ani o *bajce*, dołączył tylko własne domysły do informacji uzyskanych od rodaków żyjących w kolonii w najbliższym sąsiedztwie Getów. Lelewel zniekształcił więc w sposób niedopuszczalny treść przekazu, nawet jeśli poprawka Herodota była trafna. Jednak nawet przyjąwszy wersję, że Zalmoksis nie słyszał o nauce Pitagorasa ani nie był w Grecji, w świetle pozostałych informacji należałoby go uznać za twórcę religii Getów, a to wykluczało teorię dziejopisa, który chciał w niej widzieć *wynik pierwotny*. Ale Lelewel, wcale tym nie zrażony, uznał Zamolksisa za *reformatora religii*, dodając, że jak to zwykle bywa, również innych jemu podobnych *pewnie getickiemu szczepowi nie brakło*, wszakże *grunt pierwotnej nauki pozostawał trwalszy* od rezultatów ich działań[91].

Tak więc bez poddania manipulacjom relacja Herodota w istocie rzeczy była z perspektywy dogmatu Lelewela nieprzydatna, ale ten trzymał się jej kurczowo, gdyż bez niej nie mógł stworzyć nawet tego pozornego uzasadnienia dla koncepcji „pasa transmisyjnego" inicjalnej prawdy o Bogu. (W konstrukcji tego „pasa" druga część była oparta na relacji Prokopa, która miała jakoby świadczyć o monoteizmie Słowian naddunajskich w VI w., ostatnią zaś stanowił pogląd o monoteizmie plemion lechickich przed przyjęciem chrześcijaństwa pod koniec I tysiąclecia). Oczywiście stanowcze wypowiedzenie tezy, że religia Getów była *wynikiem pierwotnym*, bezpośrednio odniesione do tej relacji autora *Dziejów*, oznaczałoby faktyczne zanegowanie jej treści, czyli podcięcie gałęzi, na której zasiadł polski uczony, toteż wnioski jakoby z niej płynące wyeksponował on w zupełnie innym fragmencie dzieła, bez wskazania jej podstawy źródłowej. Ale nie omieszkał przy tym mocno zaprotestować przeciw sugestii, że *człowieka Zamolksisa Getowie za boga uznają*, przypominając sobie przy okazji nawet potrzebę ostrożności postępowania badawczego. Podważył bowiem tę informację Herodota, gdyż *żadna późniejsza wzmianka ubóstwienia Zamolksisa nie potwierdza*[92]. Odrzucił również

[89] Herodot, *Dzieje*, s. 259.
[90] J. Lelewel, *Trakowie, Getowie*..., s. 397; por. również tegoż: *Getowie, Dakowie*..., s. 566.
[91] Tenże, *Cześć bałwochwalcza Sławian i Polski*, s. 360.
[92] Tenże, *Bałwochwalstwo słowiańskie*, s. 797.

przekazy o praktyce uznawania za bóstwa najwyższych kapłanów geckich, twierdząc, że *to wynikło z urojenia greckiego* bądź była to tylko nauka jakiejś lokalnej sekty[93]. Widać tu dokładnie, że Lelewel bierze z *Dziejów* to, co chce, i co chce, odrzuca bez rzeczywistego uzasadnienia. I to jest istota jego „metody", ponieważ tylko w ten sposób mógł dogmatom swej wiary nadać pozory erudycyjnych podstaw. Taki zaś charakter argumentacji powodował, że za dobrą monetę mogli je przyjąć, rzecz jasna, jedynie jemu podobni wyznawcy.

Kolejne zastrzeżenie dotyczy rzeczywistego charakteru wierzeń Dako-Getów. Na Grekach wielkie wrażenie wywarła idea nieśmiertelności w tej religii, różniąca się zasadniczo od ich wyobrażeń, wedle których pośmiertna egzystencja w Hadesie przedstawia się — mówiąc bez zbędnych tu detali — nader nędznie. Również niektóre przekazy o moralnych walorach jej wyznawców zdają się wskazywać na zjawisko specyficzne i istotne. Słynny badacz religii, Mircea Eliade, łączył jej wartość z nadrzędną rolą doświadczenia *eschatologicznego*, którego celem było *zapewnić szczęśliwą postegzystencję inicjowanego w zaświatach typu rajskiego*[94]. Lelewel, nie używając terminologii pochodnej od słowa „eschatologia", ale ciągle nawracając do kwestii znaczenia przyszłego życia w tych wierzeniach, podobnie zda się postrzegał ten ich aspekt. Ale jeśli nawet uznać, że takie nastawienie przybliża wyobrażenia Getów do eschatologii w monoteizmie żydowskim czy chrześcijańskim, to przecież dane źródłowe nie pozwalają na domniemanie istnienia rzeczywistej analogii w szerszym zakresie. Nie musiało to także oznaczać, że wierzenia tego ludu wynikały z duchowości, określonej bez reszty przez imperatyw głoszenia *chwały bożej*. Tym bardziej oczywistą, olbrzymią przesadę stanowiło sugerowanie, że w swej istocie była to religia bliska chrześcijaństwu; niezależnie od tego, że w późnych źródłach antycznych można znaleźć elementy jej obrazu w duchu *interpretatio christiana*.

Degeneracyjny wektor koncepcji badacza wyeliminował rysujący się wyraźnie obraz: fenomen eschatologii Dako-Getów powstał w obrębie dość prymitywnych wierzeń i z nimi współegzystował. Na ów obraz składa się przecież także opisany przez Herodota rytuał ekspediowania posłańca do boga Gebelejzisa z zadaniem przekazania mu próśb wyznawców, polegający na rzucaniu wybranego do tej misji osobnika na ostrza dzid. Uczonego nie skłoniło to jednak do postawienia pytania, czy praktykę składania krwawych ofiar z ludzi można pogodzić z taką wizją religijności, jaką przypisał Getom. Jego wyobrażeń nie naruszył również przedstawiony w *Dziejach* zwyczaj grożenia swemu bóstwu i strzelania do niego

[93] Tenże, *Cześć bałwochwalcza Sławian i Polski*, s. 359–360.

[94] M. Eliade, *Zalmoksis*, s. 46–47, por. także s. 67. Należy jednak odnotować, że traktowanie wierzeń Dako-Getów jako zjawiska wyjątkowego na tle epoki, w kategoriach ich *religijnego geniuszu*, jak to czyni Eliade (tamże, s. 75), nie jest bynajmniej powszechne. Inni badacze przeczą, by uzasadnione było upatrywanie tam monoteizmu (mówi się o ich *prototeizmie*), zaś w słynnym przekazie Herodota o Zalmoksisie postrzega się obraz nie boga, ale demona (H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa 1986, s. 43).

z łuków w czasie burzy. Treść świadectw nie upoważnia więc do przeświadczenia, że religię tę od pogańskich wierzeń innych współczesnych ludów dzieliła przepaść[95]. Lelewel nie przyznał znaczenia jej elementom, lecz wydobył przeciwstawienie *monoteizm-politeizm*, nie wnikając w to, co kryło się głębiej. Podkreślał, że *nikt na nich nie rzucił politeizmu plamy*[96], uznając ewidentnie, że to spostrzeżenie przesądza o najwyższym zaszeregowaniu wierzeń geto-dackich.

Podobne wątpliwości nasuwają także przekazy znacznie późniejsze od dzieła Herodota, a równie znaczące dla stworzonego przez uczonego obrazu religii i moralności plemienia geto-dackiego. Źródła te to głównie dwa dzieła: Strabona, zawierające informacje, które odnosiły się do ostatniego stulecia przed Chrystusem, oraz Jordanesa, o dziejach Gotów (których autor utożsamiał z Getami), obejmujące także następny okres, a pisane już z dużego dystansu czasowego. W ich świetle Getów, czyli Daków, wyróżniać miała szczególna wrażliwość religijna; Lelewel, odwołując się do nich, pisał, iż *umysł tego plemienia* [...] *uduchowiony dał się nieraz powodować wrażeniom mniej zwyczajnym, **słowu**, które do jego duszy przemówić umiało*[97] [podkr. H.M.S.]. W tym sformułowaniu słychać wyraźnie pogłos mesjanistycznej koncepcji ludu szczególnie usposobionego do życia według najwyższej prawdy religijnej, predestynowanego do przyjęcia „Słowa". To ten szczególny zmysł religijny sprawił, że mógł się wśród nich pojawić *mędrzec* imieniem Keneus (Dikeneus), którego nauki miały przynieść godne podziwu owoce, zaś jego samego z czasem uznano *niemal za Boga, jak drugiego Zamolksisa*. Prorok ów *zalecał wstrzemięźliwość, dobre obyczaje, dobroczynność, przepisał prawidła, jak żyć według własnych praw* [...] *wyłożył naukę o bóstwie, zakładał świątynie i ustanowił przy nich kapłany*. Udało mu się skłonić Getów do abstynencji (zlikwidowano winnice) i *sprawił, że się stali jednym z najroztropniejszych narodów*[98].

Misja Keneusa miała także istotne znaczenie polityczne; według Lelewela udzielił on czegoś w rodzaju sankcji moralnej (*dał otuchę*) Boroiście (Burebista), któremu udało się stworzyć rozległe państwo. Władcę wspierał także następca Keneusa, Komos (Dikomos, Komosikus), który *odzierżył jego naukowy na umysły wpływ*[99]. Uczony podkreślał harmonijną kooperację, a później kontaminację ośrodków władzy i religii, co eksponowało społeczną rolę wierzeń i współgrało z jego ideałem jedności polityczno-moralnej. Taką ocenę miały wspierać także informacje o istnieniu elementów rozwiniętej instytucjonalnej struktury życia re-

---

[95] Już Hume, przytaczając te przejawy kultu Getów, podkreślał, że ich monoteizm i wiara w nieśmiertelność duszy wcale nie oznaczały, iż ich zasady *były choć odrobinę subtelniejsze* (D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, s. 174). Różni autorzy starożytni i nowożytni łączyli religię Getów i postać Zalmoksisa z *doświadczeniami ekstatycznymi typu „szamańskiego"* (por. M. Eliade, *Zalmoksis*, s. 37–39, 44).

[96] J. Lelewel, *Bałwochwalstwo słowiańskie*, s. 797.

[97] Tenże, *Trakowie, Getowie...*, s. 466. O *uduchowionym usposobieniu* Daków również: tamże, s. 506.

[98] Tamże, s. 466–467.

[99] Tamże, s. 467.

ligijnego. Geto-Dakowie pojmowali pobożność w powiązaniu ze wstrzemięźliwością; wyodrębniały się pośród nich grupy osobników, którzy w specjalny sposób poświęcili się bóstwu i przestrzegali specyficznych reguł. Niektórzy z nich byli wegetarianami i żyli w celibacie, tworząc swego rodzaju bractwa, które obierały spośród siebie kapłanów. Uczony tłumaczył nazwę jednej z tych grup jako *czerńcy*, sugerując, że były one czymś w rodzaju chrześcijańskich zakonów[100]. Łatwo jest tu odczytać sugestię, że wierzenia Daków były przybliżone do chrześcijaństwa, że istniała tu co najmniej relacja typu propedeutycznego, co znakomicie potwierdza uwaga, że Bessowie (jedno z plemion trackich) *nie stracili swego religijnego charakteru zostawszy chrześcijanami*[101].

Obraz ten — zarówno jego zasadnicze elementy, jak i ogólny wydźwięk — stanowi replikę tego, co przekazał Jordanes w swym dziele *O pochodzeniu i czynach Gotów*. Nie oznacza to bynajmniej, że uczony wypełnił właściwie wymagania w zakresie oparcia swych twierdzeń na podstawie źródłowej. Dzieło traktuje się współcześnie jako zamierzenie gloryfikatorskie, dokonane drogą *niezręcznej kompilacji* dawniejszych źródeł[102]. Jeśli taka opinia nie przynosi chluby autorowi piszącemu w najbardziej barbarzyńskim okresie średniowiecza, to co powiedzieć o wybitnym jakoby reprezentancie *wieku historii*, bezkrytycznie przejmującym te jego twierdzenia, które może dostosować do swej wizji? W pracy Lelewela zwracają uwagę powtórzone za Jordanesem konstatacje, wskazujące na niezwykle wysoki poziom umysłowy tego ludu. Getowie *naukom się oddali, rozpatrywali naturę ziół, ruchy ciał niebieskich rozważali* — pisał. Nie wątpił także w istnienie *teologii geckiej*, która *była rozumowym wynikiem rozpatrywania najwyższego jestestwa*[103]. W ten sposób w jego pracy, zachowującej pozory erudycyjne, znalazły się ważne rysy *bajkowego* — wedle wyrażenia Eliadego — *obrazu* cywilizacji tego ludu, który stworzył Jordanes[104]. Zarazem uczony przemilczał przekaz tego autora, zgodnie z którym początkowo Getowie nie posiadali *przymiotów moral-*

---

[100] Tamże, s. 478. Odczytanie *kapnobatai* z tekstu Strabona (ks. VII, 3) jako *czerńcy* to jeden z przykładów dowolnego wykorzystywania niejasności przekazów do wspierania własnych dogmatów. Nic nie upoważniało do nadania takiego znaczenia temu skądinąd nieznanemu słowu; sam Lelewel wcześniej odczytał je jako *zakopceni* (J. Lelewel, *Cześć bałwochwalcza Sławian i Polski*, s. 357), co pokrywa się w zasadzie ze współczesnym wyjaśnieniem „chodzący w dymie", odwołującym się do transu narkotycznego, wywołanego przez dym palonych konopi (inni historycy tłumaczą ten termin jako „chodzący w chmurach", łącząc go z uprawianiem astrologii — zob. M. Eliade, *Zalmoksis*, s. 45). Warto dodać, że współczesny Lelewelowi tłumacz Strabona na niemiecki stwierdził niemożność wyjaśnienia sensu tego terminu (Strabo, *Erdbeschreibung in siebzehn Büchern*, tłum. C.G. Groskurd, Hildesheim 1988, reprint wyd. Berlin–Stettin 1831, s. 523).

[101] J. Lelewel, *Trakowie, Getowie...*, s. 389.

[102] M. Eliade, *Zalmoksis*, s. 66.

[103] J. Lelewel, *Bałwochwalstwo słowiańskie*, s. 797; por. Jordanes, *O pochodzeniu i czynach Gotów*, s. 103.

[104] Eliade, pisząc o *bajkowym obrazie*, nie negował możliwości, że zawierał on ziarno prawdy — mógł oddawać podjęcie przez Daków wzmożonego wysiłku cywilizacyjnego w początkach naszej ery (*Zalmoksis*, s. 66).

nych i dopiero później, *w trzeciej siedzibie, nad morzem Pontyjskim* (kiedy podzielili się na Ostrogotów i Wizygotów), *zdążyli się bardziej uczłowieczyć*[105]. Powód zignorowania tak istotnej informacji wydaje się oczywisty: przeczyła ona jego wizji, wedle której plemię to uchroniło wartości *pierwotnego objawienia*.

Sposób wykorzystania dzieła Jordanesa przez Lelewela budzi jeszcze więcej zastrzeżeń. Nie odniósł się on w ogóle do faktu, iż autor przedstawił Zalmoksisa zupełnie inaczej niż Herodot. Jordanes usytuował tę postać kilka wieków po powstaniu *Dziejów*, co oczywiście przesądza o fałszywości tej informacji, czyniąc zbędnym uzasadnienie jej odrzucenia. Jednak popełnienie tak ważnego błędu powinno skłaniać do daleko idącej ostrożności w traktowaniu innych rewelacji autora. Tymczasem Lelewel przejął bezrefleksyjnie te informacje, które do jego wizji dziejów plemienia *ario-trako-dako-słowiańskiego* pasowały; zakwestionował za to niezgodny z nią przekaz, mówiący o ubóstwieniu zwycięskich wodzów. Znamienny jest już sam sposób przytoczenia: *Dakowie tak byli zwycięstwem rozradowani, że wodzów swych półbogami nazywali*[106]. Jest to jeden z przykładów, jak niepozorne niuanse retoryczne służą tworzeniu swoistego interpretacyjnego naddatku; badacz sugeruje tu niewątpliwie, że to efekt chwilowej emocji, czyli nie taka była typowa praktyka, a zatem nie ma podstaw, by porzucić twierdzenie, że *nikt na nich nie rzucił politeizmu plamy*. Zarazem, jakby niepewny, czy jest to przekonujące, argumentował, że Jordanes przypisał w tej materii Dakom (Getom) zwyczaje Gotów. Bez wątpienia jest to spostrzeżenie racjonalne, tyle że w ten sposób uczony podważał zarazem zasadność bezkrytycznej recepcji innych, dotyczących tego ludu informacji kronikarza, czego zdawał się nie zauważać. Widać tu więc również, że o akceptacji pewnych treści przekazów, a odrzuceniu innych, decydowała ich przydatność dla całościowej wizji.

Zasadnicze zastrzeżenia w kwestii głoszonej przez Lelewela oceny religii przodków Słowian, ich wiary w *przyszłe życie*, lepsze od doczesnego, budzi łączenie jej z obyczajem uśmiercania żony na pogrzebie męża. *Są wspominki* — pisał — *o paleniu się niewiast na stosie zmarłych mężów, co ma związek z przyszłym duszy bytem*, zaś w innym miejscu twierdził, że *u Getów po zgonie męża jednej z żon śmierć ponieść dopuszczano*[107]. *Każda z żon pragnęła, aby była zabitą i wraz z mężem pochowaną* — zapewniał dodając, że te, których pragnienie nie zostało spełnione, nadzwyczajnie z tego powodu cierpiały i zwykły rzucać się w ogień pogrzebowego stosu[108]. Jak wiać, eksponowany jest dobitnie dobrowolny wybór, nawet determinacja kobiet, a można chyba wymagać, by krytyczny badacz zdobył się w tej sprawie na szczyptę rozsądku, jeśli nawet przekazy nie informują wprost o przymusie, czy nawet jeśli rzucane przez nie (z reguły mgliste) światło zda się otaczać ten zwyczaj aurą aprobaty. Nie zawsze zresztą tak było, a zapoznanie się z przywołanym przez

[105] Jordanes, *O pochodzeniu i czynach Gotów*, s. 97.
[106] J. Lelewel, *Trakowie, Getowie...*, s. 508
[107] Tenże, *Bałwochwalstwo słowiańskie*, s. 797; tenże, *Trakowie, Getowie...*, s. 396–397.
[108] Tenże, *Cześć bałwochwalcza Sławian i Polski*, s. 357–358.

badacza świadectwem arabskiego autora Ibn Fadlāna — jako dowodem w tej sprawie — odnoszącym się już do IX wieku i Słowian wschodnich[109], może wywołać efekt wstrząsowy. Szczegółowy opis obyczaju pogrzebowego jest tam wyjątkowo makabryczny; niewolnicę (nie żonę), oszołomioną jakimiś specyfikami, po odbyciu licznych kopulacji z *gospodarzami* wszystkich *szałasów*, którzy w ten sposób dają wyraz *miłości* do zmarłego, morduje *krzepka wiedźma, gruba i ponura*, zwana *Aniołem Śmierci*, aż wreszcie ofiara jest palona na stosie[110]. Przekaz ten nasuwa nieodparcie myśl, że sens tego rytuału polega na wyposażeniu zmarłego na dalszy żywot we wszystko, czego potrzebował za życia; otrzymuje żywność, żywy inwentarz, broń, a także obiekt pozwalający zaspokoić potrzeby seksualne.

Widzieć w takiej barbarzyńskiej makabrze choćby tylko przejaw miłości i przywiązania ofiary do zmarłego (nie mówiąc już o dopatrywaniu się wysublimowanych wyobrażeń o życiu pozagrobowym) mogli tylko ci autorzy przekazów, którzy w przeciwieństwie do Ibn Fadlāna nie mieli możliwości poznać zwyczaju z autopsji. Nic nie wskazuje, by w rytuałach Słowian obecne były wyobrażenia „eschatologiczne" podobne do tych, jakie odkrywa się u wyznawców nauk Zalmoksisa (aczkolwiek i ci także znali przecież praktykę zabijania jako aktu powierzenia „misji specjalnej" w zaświatach). O podobieństwie nie może wszak stanowić jakiekolwiek *przekonanie, że życie ludzkie nie kończy się wraz ze śmiercią fizyczną*, które jest powszechne, należy *do najstarszych nawarstwień religii*[111]. *Składanie ofiar z ludzi dla nieboszczyków* także należy do *najbardziej rozpowszechnionych, wyraźnych i zrozumiałych obrzędów religijnych animistycznych*, będąc przejawem prymitywnej wiary, że duchy zmarłych mogą służyć innym duchom. Autor cytowanej opinii podkreślał też, że *zabijanie żon na pogrzebie męża* jest znane ludom *na niskim poziomie cywilizacji*, zamieszkującym różne części świata i przytaczał liczne przykłady, wskazujące także na pozorną dobrowolność ich zgody na śmierć[112]. Nie chcąc dostrzec rzeczywistej wartości wzmianek antycznych czy średniowiecznych autorów o tego rodzaju dowodach *wielkiej miłości małżeńskiej* u najbardziej barbarzyńskich ludów oraz, co więcej, nadając temu zwyczajowi rangę dowodu wzniosłych wyobrażeń religijnych Słowian i ich rze-

---

[109] J. Lelewel, *Bałwochwalstwo słowiańskie*, s. 799.

[110] *Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny*, t. III, opr. A. Kmietowicz, F. Kmietowicz, T. Lewicki, Wrocław 1985, s. 111–113. Autor występujący we współczesnych opracowaniach jako „Ibn Fadlān" znany były w czasach Lelewela jako „Ibn Foszlan". Uczony posługiwał się jego relacją w opracowaniu Ch.M. Frähna *Ibn Foszlans und anderer Araber Berichte über die Russen älterer Zeit*, St. Petersburg 1823 (por. J. Lelewel, *Bałwochwalstwo słowiańskie*, s. 799; tenże, *Slawia dziesiątego i dwunastego wieku*, s. 686). Warto jeszcze zaznaczyć, że w tekście nieco wcześniejszym, uczony odwołał się do tej relacji równie enigmatycznie, ale zaznaczył swą rezerwę wobec owej praktyki, pisząc, że *Słowianka owdowiała* szła na śmierć *jeśli nie z ochotą*, to zdając się *na zwyczaj srogi* (J. Lelewel, *Cześć bałwochwalcza Sławian i Polski*, s. 362).

[111] H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa 1986, s. 29.

[112] E.B. Tylor, *Cywilizacja pierwotna*, tłum. Z.A. Kowerska, wstęp J. Karłowicz, Warszawa 1896, t. I, s. 376–383.

komych przodków, Lelewel wystawił sobie szczególnie dobitne świadectwo zdolności do poświęcenia na ołtarzu ideologicznych urojeń już nie tylko przedmiotowej prawdy, ale także elementarnego rozsądku. Warto zaznaczyć, że przytoczona kwalifikacja owych praktyk odróżniała go od współczesnych mu autorów polskich (J.S. Bandtkie, W. Surowiecki, W.A. Maciejowski), którzy byli przekonani o ich barbarzyńskim charakterze, przy czym niektórzy zaprzeczali przekazom o ich istnieniu w dziejach Słowian[113].

Jeśli tego rodzaju świadectwa nie skłoniły uczonego do wstrzemięźliwości w kwestii religii plemienia *ario-trako-dako-słowiańskiego*, to trudno byłoby oczekiwać, by spowodowały to już nie tak oczywiste przesłanki. Warto wszakże zwrócić uwagę na znamienny brak próby etymologicznego odczytania sensu imienia kluczowej w tej kwestii postaci Zalmoksisa — w końcu bohater tych refleksji był nadzwyczaj biegły oraz niesłychanie zdeterminowany w stosowaniu tej metody. Bóstwo o takim imieniu (szczególnie, że używana była także wersja „Zamolksis" i nią właśnie posługiwał się Lelewel), z którym wiąże się motyw zstąpienia pod ziemię, nietrudno skojarzyć z trackim *zemelen*, co znaczy właśnie „ziemia"[114]. Nie ma tu znaczenia, czy brukselski uczony mógł znać brzmienie słowa oznaczającego ziemię w tym zaginionym języku: przy jego tezie o tożsamości, także językowej, Trako-Getów i Słowian, do dokonania takiej wykładni wystarczało odwołanie się do starosłowiańskiego *zemlja*[115]. Etymologię imienia Zamolksisa od „ziemi" proponował już w 1688 r. Mateusz Praetorius w dziele *Orbis Gothicus...*, które Lelewel znał i przywoływał. Wydaje się, iż nie powinien on przeoczyć tego, że — jak pisał Eliade — *wartość semantyczna tematu zamol- to „ziemia" i „moc ziemi", a Zalmoksis nie może być niczym innym jak „bogiem ziemi", personifikacją źródła życia i łona matczynego, do którego powracają ludzie*[116]. Ale takiego odczytania chciał on właśnie uniknąć z łatwego do uchwycenia powodu: postawienie boga Getów w jednym rzędzie z czczonymi powszechnie bóstwami

---

[113] W.A. Maciejowski pisał o litewskim obyczaju palenia na stosie *ciała znakomitego męża, a z nim wszystkiego, co mu było najdroższe za życia* w kontekście rozważań o zasadniczej cywilizacyjnej niższości średniowiecznej Litwy. Zarazem stanowczo protestował przeciw przypisywaniu takich praktyk Słowianom, przekonując, że jeśli *św. Bonifacy i Dytmar słowiańskim to mienią obyczajem, toć zapewne rozumieją tu litewskie ludy, w północnej Germanii i na Pomorzu pod rządem Niemców, a pod wpływem Polaków żyjące* (W.A. Maciejowski, *Pierwotne dzieje Polski i Litwy*, t. I, s. 285–286). Wcześniej jeszcze Wawrzyniec Surowiecki, ewidentnie przekonany o barbarzyńskim charakterze takich ofiar, wystąpił przeciw opiniom, że istniały one w dziejach Słowian, również dezawuując przekazy Ditmara i św. Bonifacego (W. Surowiecki, *Śledzenie początków narodów słowiańskich*, Warszawa 1824, s. 148–149). W prawdziwość tych przekazów na temat istnienia owego *okrutnego zwyczaju* wśród Słowian nie wątpił natomiast J.S. Bandtkie (*Dzieje Królestwa Polskiego*, Wrocław 1820, s. 122).

[114] M. Eliade, *Zalmoksis*, s. 48.

[115] To samo znaczenie mają litewskie *Žęmé*, łotewskie *zeme*, staropruskie *same*, *semme* etc. M. Eliade, *Zalmoksis*, s. 48.

[116] M. Eliade, *Zalmoksis*, s. 47, 49; por. także: H. Daicoviciu, *Dakowie*, przeł. D. Bieńkowska, Warszawa 1970, s. 119. Na dzieło Praetoriusa Lelewel powołał się w: *Getowie, Dakowie...*, s. 548.

chtonicznymi degradowałoby religię rzekomych dziedziców prawdy objawionej, podważałoby tezę o jej wyjątkowości. Uczony poprzestał więc na wzmiance dowodzącej, że był świadomy możliwości takiej etymologii, lecz rezygnował z niej (przyczyny przy tym nie zdradził). Jako przykłądów związku trako-geckich *nazwisk osób* z językiem słowiańskim — pisał — *nie śmiemy przytaczać ani Durpana, ani Skoryla, ani Boroisty (Boris), ani Zamolksisa (ziemlak)*[117]. Zapewne nieprzypadkowo uwaga ta pojawiła się nie w kontekście refleksji wokół religii Getów, ale w zupełnie innym miejscu dzieła.

Milczenie Lelewela w sprawie etymologii imienia Zamolksisa nie byłoby być może tak podejrzane, gdyby nie to, że badacz podjął próbę wyjaśnienia znaczenia imienia Gebelejzisa (wedle Herodota Zamolksis podawał się za jego proroka; imię to nie pojawia się już w późniejszych źródłach). Uczony bez problemu skojarzył je z apellatiwami słowiańskimi: *Gebelejzis je bielejszy, wielejszy?* [sic] *Większy od czego bądź największy*[118]. Wahanie wyrażone w znaku zapytania wynika bodaj tylko z dwoistości wyjaśnienia, a trudno było się zdecydować, gdyż z perspektywy założeń autora obydwa warianty były cenne. *Wielejszy*, czyli *większy*, rzecz jasna od innych bogów, *największy* spośród nich; to oczywiście mogłoby być etymologiczne potwierdzenie monoteizmu (czy raczej henoteizmu, skoro Lelewel wobec istnienia licznych świadectw był niejako zmuszony uznać przynajmniej marginalny kult pomniejszych bóstw u Słowian). Z kolei *Gebelejzis-bielejszy* miał się kojarzyć z rzekomym *białym bogiem* Słowian połabskich. Przywołując kronikę Helmolda, badacz objaśniał: *owóż z tego występują belboch, bóg biały, dobry. Biały, czyli wielki* [sic!], *wielejszy, większy od wszystkich, największy*. Ale ani we wskazanym fragmencie, ani w całej kronice Helmolda nie ma ni słowa o *białym bogu*, jest tylko wzmianka o kulcie *Diabła czyli Czarneboga* (*Diabol sive Zcerneboch*); *Białoboga* stworzyli jako dopełnienie późniejsi pisarze[119]. Warto jeszcze dodać, że na podstawie pseudo-runicznego napisu na jednym z osławionych *bałwanków prylwickich* Lelewel zdołał również ustalić *tożsamość belboga ze Światowidem*[120].

* * *

Jedyne — prócz spraw religii — cechy życia społecznego Geto-Daków, które zostały nazwane otwarcie, to umiłowanie wolności i niepodległości. Zarazem te elementy ich charakterystyki badacz próbował powiązać — w nader swoisty sposób — z poświadczonymi źródłowo faktami. Przywiązanie do wolności miało przesądzić o losie ich naddunajskiego państwa: stając się swoistym jej azylem,

---

[117] J. Lelewel, *Getowie, Dakowie...*, s. 643.

[118] Tenże, *Bałwochwalstwo słowiańskie*, s. 796.

[119] Helmold, *Kronika Słowian*, tłum. J. Matuszewski, wstęp i komentarz J. Strzelczyk, Warszawa 1974, s. 245–246; por. S. Urbańczyk, *Pseudobóstwa*, w: *Słownik Starożytności Słowiańskich*, red. G. Labuda i Z. Stieber, t. IV, Wrocław 1970, s. 405–406.

[120] J. Lelewel, *Bałwochwalstwo słowiańskie*, s. 801.

a zarazem natchnieniem dla innych ludów, uciskanych przez zaborcze imperium, musiało stać się obiektem jego agresji. Dakowie *od niemałego czasu urządzili się w mocarstwo, w Europie jedynie szeroką ścianą z państwem rzymskim sąsiadujące* — pisał. — *Podrosłe nie podbojem, ale mnogą ludnością, która mogła budzić i żywić myśl niepodległości w licznych ludach, jakich resztki tliły się w zdobytych naddunajskich prowincjach. Z terenów podbijanych przez Rzymian uciekali do państwa Daków ci, którzy nie chcieli ugiąć się pod jarzmo*[121]. Nic zatem dziwnego, że światowładna potęga użyła wszelkich środków, by wyeliminować główną przeszkodę na drodze dalszej ekspansji, a Dakowie, opuszczeni przez nierozumiejące swego położenia inne plemiona, na dalszą metę nie byli zdolni jej się oprzeć. Nie potrafili jednak i nie zamierzali żyć w niewoli; *ludność postanowiła kraj opuścić, swą wolność, swą narodowość unieść. Ruszyły we wszystkich przestrzeniach pędzone trzody, niewiasty dzieci i starcy z tym, co z dostatków unieść mogli* [...]. *Nie cieszyli się Rzymianie ni jeńcem, ni brańcem, zajęli przestronną ziemię* [...], *a w niej opuszczone warownie bez ludzi i trzód* [...]. *Z tej ludności, co nie zdołała razem ustąpić, żadne zabiegi rzymskie nie mogły wstrzymać wychojstwa. Trajan posiadł ziemię pustą. Dzieje rzymskie innej podobnej zdobyczy nie przytaczają*[122]. Ostatnie zdanie zawiera oczywiście nie wypowiedzianą wprost ocenę, że żaden inny lud tak wolności nie umiłował, by dla niej opuścić swe siedziby, porzucić życie w dostatku i zdać się na niepewny los w odległych stronach. Mieści się w nim ocena, że przodkowie Słowian rozstrzygnęli radykalnie i wzorcowo zasadniczy dylemat: postanowili pozostać sobą, wierni wartościom *odwiecznego bytu*, odrzucając wygodę sytej i bezpiecznej egzystencji.

Postępowanie Daków po przegranej wojnie historyk przedstawił jednoznacznie, a wnioski, które stąd wyciągnął, były znaczące dla zasadniczych tez jego koncepcji dziejów, toteż tym bardziej nieodzowne jest pytanie o rzeczywiste podstawy źródłowe przedstawionego obrazu. Tymczasem *dzieje rzymskie* nie tylko *nie przytaczają* innego podobnego przykładu, ale *nie przytaczają* również niczego, co pozwalałoby uznać za prawdopodobny ten odkryty przezeń ewenement. A mowa przecież o zdarzeniach, które znalazły się w centrum uwagi światowej metropolii, a nie była to epoka, po której pozostały jedynie jakieś szczątkowe przekazy. Nie pozostawiają one wątpliwości, że Dakowie żyli dalej w swej ojczyźnie, zamienionej w rzymską prowincję, co oczywiście nie musi wykluczać, że jakieś grupy opuściły te tereny, migrując na północ, gdzie już wcześniej osiedlali się ich współplemiennicy. Niełatwo więc było znaleźć źródło mogące stanowić w tej sprawie dowód bezpośredni; w efekcie rolę taką miał pełnić fragment słynnego reliefu z kolumny Trajana[123]. Scena kończąca długą sekwencję wyobrażeń ilustrujących podbój Dacji, która Lelewela natchnęła wizją rozpaczliwego

[121] Tenże, *Trakowie, Getowie...*, s. 506.

[122] Tamże, s. 510; por. też J. Lelewel, *Ostatnie pojrzenie na Polskę wieków średnich (z powodu dzieła Bielowskiego Wstęp kriticzny)*, w: *Polska wieków średnich*, t. IV, Poznań 1851, s. 496.

[123] J. Lelewel, *Trakowie, Getowie...*, s. 510.

marszu ku wolności, według XX-wiecznego badacza *przedstawia długi pochód Daków z kobietami i dziećmi pod strażą rzymskich żołnierzy. Idą ze swym dobytkiem i bydłem w nieznanym kierunku odwracając tęsknie wzrok ku domostwom wydanym na łup wojska i pastwę płomieni. Rzymianie wysiedlili ich z gór, gdzie łatwiej było stawiać opór i organizować powstania, i przenieśli na równinę*[124]. Dogłębny kontakt z pisarstwem Lelewela przekonuje o potrzebie podjęcia próby zrozumienia, że dziejopis-prorok, przekonany, iż w drodze swoistej iluminacji uzyskał najgłębszą prawdę o dziejach, stając przed trudnością jej przełożenia na konkrety określonego fragmentu przeszłości, gotów jest potraktować nawet mizerny pozór jako przekonujący dowód. Siła wiary w tę prawdę może rozwiać wszelkie wątpliwości, na przykład w tej scenie mogą je budzić postacie rzymskich żołnierzy, które zdaniem takiej wiary pozbawionych, mówią jednoznacznie o przymusowym przesiedleniu, a nie o dobrowolnej migracji[125].

Mając w pamięci tak jednoznacznie i w tak egzaltowany sposób odmalowany obraz losu Daków, czytelnik przeżywa zupełną konsternację, gdy w następnej części tomu znajduje na temat dalszego etapu ich dziejów szereg informacji, które w ogromnym stopniu tę prezentację relatywizują, jeśli jej wprost nie przekreślają. Twierdzenie o zajęciu *ziemi pustej* zostało faktycznie pozbawione poprzedniego sensu, nawet jeśliby tego zwrotu nie traktować z całą dosłownością. *Mimo ustępu* [tzn. rzekomej migracji poza zasięg władzy Rzymu] *w trajańskiej wyludnionej Dacji nie mało ludności pozostało* — pisał Lelewel. Następująca tu uwaga o *zwątpieniu*, które *powiodło wielu do skwapliwego na stronę rzymską przechodzenia*, jest sprzeczna z przejmującą wizją absolutnego nieprzejednania tego ludu w kwestii wolności. Badacz zauważył też, że późniejsze wzmianki o buntach mieszkańców *trajańskiej prowincji* wskazują na *pozostanie w niej przerzedzonej ludności dackiej*[126] i przytaczał przykłady takich zrywów, pobudzanych przez „wolnych" Daków spoza *limesu*. Był też świadom, że ci ostatni (podobnie jak ludy germańskie), osiedlali się na terenie prowincji rzymskiej, że Dakowie służyli w wojsku rzymskim, a jeden z ich dowódców został *imperatorem wyniesiony*, co znowu podważa tezę o ich niezłomnym wyborze niezależności i wolności[127]. W rezultacie nie dziwi konkluzja, że daccy mieszkańcy rzymskiej prowincji Trajana ulegali wynarodowieniu: *mowa ich psuła się, obyczaj zamieniał*, byli *ludem wyradzającym się w inny*[128]. Tworzy to sugestię, że przejawy porzucenia tych zasadniczych wartości należy odnosić jedynie do części plemienia, a jeśli nawet ta była względ-

[124] H. Daicoviciu, *Dakowie*, s.164.

[125] Do tego epizodu odnosi się zapewne uwaga autora: *poglądali Rzymianie na ustęp nie przedsiębiorąc pościgu* (J. Lelewel, *Getowie, Dakowie...*, s. 574).

[126] J. Lelewel, *Getowie, Dakowie...*, s. 591.

[127] Informację o osiedleniu się Daków z północy na terenie prowincji autor podał w sposób pośredni, pozwalając jedynie domyślać się, że walczyli oni o prawo do tego osadnictwa, że była to cena, jaką Rzymianie, osłabieni ciągłymi najazdami barbarzyńców, płacili za spokój z ich strony (tamże, s. 585–587; por. H. Daicoviciu, *Dakowie*, s. 170–171.

[128] J. Lelewel, *Getowie, Dakowie...*, s. 591.

nie liczna, to i tak nie stanowiło to argumentu przeciw przypisaniu mu szczególnej misji ich kultywowania. Tezę tę mogły zaś naruszyć bardziej już zdecydowanie dane o masowym wstępowaniu do armii wroga, pochodzące z lat nieodległych od daty podboju[129], toteż nie dziwi brak informacji na ten temat.

W ten sposób rysuje się swoista logika prezentacji procesu transmisji wartości objawionych pierwotnie ludzkości. Podbój, a potem trudy egzystencji w nowych warunkach i w obliczu nowych zagrożeń pozwoliły wyeliminować mniej zdeterminowanych, pozwalając najlepszym nieść dziedzictwo w nowych siedzibach (pokrótce — pod nowym imieniem). Konstytutywna, chociaż nie eksplikowana funkcja takiej logiki ujawniała się wielokrotnie. Na obszarach sąsiadujących z Grecją poddani presji kultury helleńskiej Trakowie utracili tożsamość, ale kontynuował ją główny trzon plemienia, pobratymcy z północy, Dako-Getowie. Także ta część z nich, która po podboju rzymskim wyemigrowała i oparła się później pokusie powrotu, dokonawszy następnie pokojowej ekspansji i przyjąwszy imię Słowian, miała się z czasem podzielić na tych, którzy wybiorą życie wedle objawionych zasad, oraz tych, którzy zrażeni trudnościami i koniecznością ofiar, od nich odstąpią. Ten schemat tworzy więc swoistą logikę selekcji najlepszych, zdolnych pokonać bez szwanku wyzwania historii. Perspektywa jej znaczenia jako elementu warunkującego szereg ogólnych ocen historyka nie zmniejsza jednak wątpliwości w związku z przedstawieniem w tej samej książce dwóch w dużym stopniu eliminujących się obrazów, co zresztą wcale nie jest w jego twórczości przypadkiem rzadkim.

Niezależnie od tego, ile naprawdę w oczach badacza ważył ów ikonograficzny „dowód" z kolumny Trajana, warunkiem koniecznym tezy, że Dakowie i Słowianie byli tym samym, zachowującym trwałą tożsamość ludem, było wykazanie bliskiego podobieństwa różnych aspektów ich życia[130]. Elementarna logika nakazywała więc postawić pytanie, czy przed swą migracją na północ żyli oni również — jak to według historyka miało być później — w *gminowładztwie*. Trudno przecież byłoby obstawać przy tezie o ciągłości kultywowania tych samych wartości, abstrahując od braku tego, co w późniejszym okresie miało stanowić esencję jego odrębności. Fakt, że badacz nie postawił jasno tego zagadnienia, jest niezwykle znamienny. Nie było żadnych przesłanek, analogicznych do tych, które w stosownej otoczce interpretacyjnej pozwalały roztaczać miraż doskonałości religii Geto-Daków, by można było temu ludowi przypisać życie według zasad *gminowładztwa*. W świetle przekazów widać tak jasno, że nie powinno to budzić wątpliwości, iż społeczność ta stworzyła organizację w pełni podporządkowaną potrzebom militarnym, opartą na silnej władzy monarchy, nieznającą demokratycznego wiecu, co

[129] Por. H. Daicoviciu, *Dakowie*, s.167. Autor podaje także, że Dakowie stali się z czasem najliczniejszą grupą etniczną w wojsku rzymskim.

[130] Warto zwrócić uwagę, że już T. Wojciechowski podkreślał naiwność prób ustalania *tożsamości narodów* na podstawie *tożsamości obyszczajów* [...] *wzrostu ciał, barwy włosów, usposobień psychologicznych, a nawet z zatrudnień* (*Chrobacja...*, s. 51–52).

uczony adorował u Słowian. Warto dodać, że niemożność pogodzenia *przeważającego monarchizmu* Daków z *gminowładztwem* Słowian była ważnym powodem odrzucenia *teorii dackiej* przez znanego epigona Lelewela, Henryka Schmitta[131].
Lelewel nigdzie otwarcie nie odnotował militarnego i monarchicznego charakteru systemu państwowego Daków, co zapewne wynikało ze świadomości, że oznaczałoby to logiczną lukę w jego koncepcji. Wydaje się też, iż usiłował świadomie zapobiegać powstaniu przesłanek takiej konkluzji, zaś pewne fragmenty jego wywodów wolno wręcz potraktować jako ukryte sugestie, że było całkowicie inaczej. W tle rysującego się obrazu, w którym *gminowładztwo* nie pojawia się *explicite*, majaczą elementy jakby głębszej warstwy rzeczywistości, które nie tylko nie są sprzeczne z takim ładem, ale wręcz go implikują. Pisząc o dziejach Daków po likwidacji ich państwa przez Rzymian, nim pojawili się na nowo pod imieniem Słowian, historyk podkreślał: *jeśli ciała politycznego nie tworzyli, żywili ogromniejącą towarzyskość narodową, bo to jest ich plemienia znamieniem*[132]. Bezpośredni kontekst tej wypowiedzi nie zawiera niczego, co wskazywałoby, że owa fraza opisuje jakieś konkretne zjawisko. Chodzi w niej generalnie o to, że choć wspólnota nie istniała już jako państwo, choć nie konstytuowały jej więzy polityczne, to cech wspólnoty nie utraciła. Całokształt koncepcji Lelewela pozwala sądzić, że owa *ogromniejąca towarzyskość narodowa* miała określać stan skonsolidowanej jedności duchowej. Wskazał on więc na to, co uważał za warunek porządku *gminowładczego*, jakby sugerując, że plemię powróciło do życia wedle jego zasad. W każdym razie głębokie więzi wewnętrzne stanowią przedmiot konstatowania *jednostajności* Trako-Daków w zakresie praw, obyczajów i zwyczajów, jak też przekonywania, że *tworzą jedno ciało ogromniejące, niepodzielne*, że był to *jedyny w dziejach starożytnych* przykład *podobnie zjednostajnionego plemienia*[133]. Dziejopis mówił tam o wspólnocie opartej na tożsamości ducha, której istnienie — jak wolno podsumować jego myśl — stanowiło niezależnie od powierzchownych zmian, od zewnętrznego obrazu, który ją przesłaniał, właściwą treść dziejów tego ludu.

Można więc sądzić, że sprzeczność poświadczonego źródłowo obrazu dziejów Geto-Daków z zasadami *gminowładztwa* w istocie nie stanowiła dla Lelewela zasadniczego kontrargumentu, że uważał ją za pozorną. Przekonuje o tym analogia: z podobnym problemem zetknął się przecież w dziejach średniowiecznej Polski, kiedy to również — w zależności od okresu w mniejszym lub większym stopniu — rzeczywistość odzwierciedlona w źródłach zdawała się podważać istnienie *gminowładztwa* wedle jego wyobrażeń. Ale to oznaczało dlań tyle, że —

[131] H. Schmitt, *Rys dziejów narodu polskiego od najdawniejszych czasów znanych do roku 1763*, t. I, Lwów 1855, s. 82–83.

[132] J. Lelewel, *Trakowie, Getowie...*, s. 513.

[133] Tamże, s. 386, 395, 497, 503. To samo wyraża także często powtarzane przekonanie o *jednostajności* języka.

po pierwsze — był to w części obraz nieprawdziwy, powstały już to z powodu zafałszowania źródeł, już to stworzony przez tych, którzy nie znaleźli właściwego klucza do ich odczytania. Po drugie zaś — to, co w istocie było odstępstwem od zasad *gminowładztwa*, było wymuszone i przejściowe (przy czym np. władza jednostki nie musiała oznaczać i w tym wypadku nie oznaczała jego rzeczywistej likwidacji). Wedle jego mniemań *gminowładcza* esencja nie została wówczas naruszona, trwała, niejako w defensywie, ukryta głębiej, „czekając" na lepszą koniunkturę. Świadomość, że uczony stosował taki schemat rozumowania, pozwala dostrzec jego elementy, prześwitujące również we fragmentarycznej refleksji odnoszącej się do porządku społecznego w *rodzie* trako-geto-dackim.

O tym, że nie jest to złudne wrażenie, musi przekonać wzmianka w drugiej edycji *Uwag nad dziejami Polski* (1855), poprawionej w dwa lata po wydaniu *Narodów na ziemiach słowiańskich*. Szereg fragmentów zostało tam dodanych w intencji włączenia do dziejów Słowian ich rzekomej „dackiej" fazy. Znalazły się wśród nich dobitne konstatacje *o gminnym rządzie u Getów, Daków, Słowian statecznie dostrzeganym* oraz że w państwie Daków *włosienni również praw obywatelskich dopełniali*, przy czym uczony oczywiście nie podał, bo też nie mógł podać, podstawy tych stwierdzeń[134]. Warto odnotować, że znowu fantastyczne tezy zostały wygłoszone nie w związku z analizą materiału empirycznego, z którym można by je łatwo skonfrontować, ale w innej pracy, we fragmencie odnoszącym się do innego czasu i miejsca, choć — w związku z rzekomą identycznością Geto-Daków i Słowian — merytorycznie rzekomo bliskiego. Zostały przy tym zaopatrzone w odsyłacz, który sugerował, że wcześniej zostały one udokumentowane; robi to wrażenie przemyślanej strategii manipulacji.

Elementem służącym pośrednio przekonywaniu o podobieństwie stosunków społecznych w fazie geto-dackiej oraz słowiańskiej było eksponowanie dwudzielnej struktury wewnętrznej; odpowiednikami *kmieci* i *lechitów* mieli być poprzednio *włosienni* i *kołpacznicy*[135]. O ile — jak uprzednio pisałem — we wcześniejszych *Uwagach nad dziejami Polski* Lelewel zdawał się przypisywać takiej dwudzielnej strukturze zakres uniwersalny, o tyle później stanowi dlań, jak się wydaje, raczej cechę *rodu ario-trako-dako-słowiańskiego*. Przypisując jej odwieczną genezę, uczony chciał zarazem przekonać, że polska szlachta nie była klasą pochodzącą od obcych zdobywców. *U Serbów jest klasa wyższa, dostojniejsza, a nikt jej nie posądził, aby z obcego szła rodu* — pisał. — *Getowie-Dakowie mieli gmin włosienny (mysów, mużyków) i dostojniejszych pileatów. Można być pewnym, że u wszystkich ludów słowiańskich od wieki wieków były rodziny możniejsze, zdolniejsze, dostojniejsze, niejednostajnych tylko w znaczeniu swym pożądliwości*[136].

[134] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 42–43.

[135] Idea takiego zrównania jest oczywista, choć uczony swoim trybem najczęściej wyraża ją aluzyjnie; *explicite* określił zaś *włosiennych włościan* jako *kmieci* w: *Trakowie, Getowie...*, s. 508.

[136] J. Lelewel, *Bałwochwalstwo słowiańskie*, s. 761.

Odróżnienie dackich elit (*pileati, kołpacznicy, czepkonoścy*) od ogółu ludności (*capillati, lud włosienny, długowłosi*) ma uzasadnienie w antycznych źródłach[137]. Jednak Lelewel, szukający z uporem poparcia dla swych koncepcji, odnajduje jego ślady także tam, gdzie z pewnością ich nie było: w twórczości Owidiusza, pędzącego wygnańczy żywot nad Morzem Czarnym wśród Getów. *Owidiusz jedynie włosianych dostrzega* — pisał — *sądzić można, że dostojniejsza ich klasa kołpacznych wyniosła się na drugą Dunaju stronę, do Dacji.* Domysły opuszczenia kraju przez całą klasę wyższą są w ogóle dość osobliwe, wszakże uwaga ta pojawiła się efemerycznie i jest bodaj bez znaczenia dla całości jego wywodów. Dlaczego tak miałoby być — nie wiadomo; przywołane źródło w oczywisty sposób nie upoważnia do takiej konkluzji. Odnotowane przez badacza wzmianki nie mają bowiem ewidentnie związku z podziałami społecznymi, poeta nie używał nawet terminu, który miał być nazwą grupy (*capillati*), a po prostu malował wizerunki zarośniętych, zapyziałych barbarzyńców (*hirsuiti, intonsi, pendente capillo*), którzy przypominali zwierzęta nie tylko dlatego, że byli odziani w futra. Powracają tam ciągle zwroty — cytując Owidiusza według współczesnego Lelewelowi przekładu — o *niestrzyżonych* lub *kosmatych Gietach* czy *tłuszczy Gietów kosmatej*[138]. Jeśli wiersze Owidiusza stanowią źródło w kwestii społeczeństwa i kultury Getów, to wydaje się, że uczony winien uwzględnić przede wszystkim fakt, że ten mimowolny i mało zainteresowany głębszym wniknięciem w te kwestie, ale jednak bezpośredni świadek nie potwierdza przekazów powstałych z dużego oddalenia czasu lub miejsca. Poeta, wyrwany ze stolicy świata i pragnący epatować swą krzywdą i rozpaczą wygnańca, rysował to barbarzyńskie tło zapewne z przesadą, niemniej nie sposób całkowicie zdezawuować jego obrazu, tak kontrastującego z wizją krainy abstynentów i wegetarianów, filozofów i astronomów, jaką nakreślili Strabo i Jordanes.

Jeśli społeczność Geto-Daków w okresie zakończonych ostateczną klęską zmagań z imperium rzymskim nie realizowała ideałów *gminowładztwa*, to w historycznym świecie Lelewela nie musiało jeszcze znaczyć ani że nie były jej znane, ani też nawet, że nie miały istotnego wpływu na jej ducha. Wolno raczej sądzić, że tak jak w średniowiecznej Polsce, także na tym etapie dziejów plemienia *trako-dako-słowiańskiego* nastąpiło jedynie okresowe, wymuszone, zapewne również powierzchowne zerwanie z nim. W każdym razie członkowie jednej z grup oddających w szczególny sposób cześć Bogu żyli we wspólnocie, odrzucali niewolnictwo i kultywowali równość; oni to właśnie obierali spośród siebie kapłanów[139].

[137] Pisał o tym Dion Kasjusz, zob. E. Zwolski, *Historia gocka, czyli scytyjska Europa*, Lublin 1984, s. 149.

[138] J. Lelewel, *Trakowie, Getowie...*, s. 492; por. Owidiusz, *Ex Ponto* III, 5, 6; IV, 2, 2; IV, 10, 2; wyrażenia polskie podaję za: *Owidego Nazona wiersze na wygnaniu pisane*, tłum. J. Przybylski, Kraków 1802, s. 234, 245, 264.

[139] J. Lelewel, *Trakowie, Getowie...*, s. 478. Autor opierał się na porównaniu tej grupy do sekty Eseńczyków, którego dokonał Józef Flawiusz (*Dawne dzieje Izraela*, ks. XVIII, I, 5, Poznań 1979, s. 837).

Była to zatem grupa wpływowa, a uczony pewnie nie był daleki od myśli, że stanowiło to przesłankę właściwego przechowania wyznawanych ideałów, a później, w sprzyjającej koniunkturze, ich renesansu. Ponadto nawet w okresie największego natężenia walk z Rzymem, a więc zaawansowania organizacji wojennej państwa, wcale nie całość plemienia była jej podległa. Niektóre szczepy miały własnych władców, istniały także *ludności samopaśne* [sic] *bez królów*; *Myzowie, czyli Mezowie (męże, muże, mużyki) bez wątpienia samopas się rządzili*[140]. Przy okazji, jak widać w pomieszczonej w nawiasie próbie etymologii, Lelewel odkrywał w nazwie jednego z plemion Getów swojsko-słowiańsko brzmiące słowa.

Zdaniem historyka Geto-Dakowie znali także fundamentalną instytucję *gminowładztwa*, jaką jest wiec. Teza ta pojawiła się marginalnie, ale też jej udokumentowanie było tak kuriozalne, że być może dziejopis uznał, iż lepiej będzie się tym nie afiszować. Oto przy okazji obrony czystości monoteizmu tego ludu, przecząc przekazowi Herodota o ubóstwieniu Zamolksisa, pisał, że według ich wierzeń *był on u Gebelejzisa w wiecu*[141]. Wzmianka ta stanowi nawiązanie do słów *Bogurodzicy*: *Adamie, ty boży kmiecu* [sic], *co siedzisz u boga w wiecu*, które cytował w *Polsce wieków średnich*, uznając je za świadectwo *gminowładztwa* w epoce pierwszych Piastów[142], o czym bliżej będzie mowa w następnym rozdziale. W tej sytuacji obraz Zamolksisa *w wiecu* przedstawia się jako kolejny element pracowicie motanej sieci rzekomych związków tradycji i *ducha* Trako-Getów i Słowian. I byłby on z pewnością sugestywny, gdyby był oparty na źródłach; tych uczony jednak nie podał: *wiec Gebelejzisa* jest ewidentnie wytworem jego fantazji. Cytowane przykłady pokazują zatem, że nie mając podstawy do otwartego wyrażenia twierdzenia o *gminowładztwie* Trako-Getów, którego wymagały dogmaty jego teorii, usiłował z uporem, tylnymi drzwiami, przemycić mimo wszystko taką tezę.

Lelewel nie był w stanie uprawdopodobnić w dziejach Geto-Daków także innej właściwości, eksponowanej w przypadku Słowian — ich łagodności i pokojowego usposobienia. Wbrew zgodnym przekazom źródeł o ich wojowniczości, uważał, że nie odznaczali się agresywnością i podkreślał, że *nie podbojem* urosło ich państwo, choć w ich dziejach miał miejsce epizod militarnej ekspansji[143]. Wolno sądzić — choć badacz tego nie wypowiedział — że zupełnie odmienną wymowę źródeł uważał za efekt zniekształconej interpretacji ich zdeterminowanej walki w obronie swej *narodowości* i niepodległego bytu[144]. W każdym razie gdy już

---

[140] J. Lelewel, *Trakowie, Getowie...*, s. 479.

[141] Tenże, *Bałwochwalstwo słowiańskie*, s. 797.

[142] Tenże, *Bolesława szczodrego...*, s. 298; por. też s. 309.

[143] Tenże, *Trakowie, Getowie...*, s. 506. Tej ocenie nadał autor walor uogólniający, podczas gdy uwaga, że Boroista *sąsiadów niechętnych powściągnął lub podbił* (tamże, s. 467), ma ograniczony zasięg.

[144] Wolno też sądzić, że Lelewel mógłby się do pewnego stopnia zgodzić z rozumowaniem Brodzińskiego, który nie przeczył w ogóle *dzikości* Sarmatów (do tego ludu zaliczał on Geto-Daków), ale uznał, że jej *źródłem* były *zawzięte walki* obronne z Rzymianami (K. Brodziński, *Literatura polska*, w: *Pisma*, t. III, Poznań 1972, s. 139).

bronić się nie musieli, ta ich pokojowość ujawniła się w nowych zakarpackich siedzibach. *Pracowite parcie* ludu, które jego *spójnię narodową w jednym głębie utrzymywało* oraz będące efektem takiej postawy *zdarzenia w ciszy dokonywające się* (tj. nieprzyciągające uwagi dziejopisów), przeciwstawiał aktom militarnej przemocy w dziejach innych ludów, *olśnionych połyskami bezprawi, ogłuszonych zgiełkiem i szczękiem broni*[145]. Jak zwykle, kiedy chciał przeciwstawić się upowszechnionym opiniom, a nie miał za sobą podstaw merytorycznych, Lelewel czynił to drogą pośrednią i pokrętną. Jeśli podkreślał, że lud grecki *nie samą rolę trackim uprawiał obyczajem*[146], to zawarta w tym ocena, że kultura i obyczajowość Traków była integralnie związana z uprawą roli, zawierała pośrednie zaprzeczenie wojowniczego charakteru tego ludu. W jej tle rysuje się przecież wyraźnie stary podział na agresywne plemiona żyjące z wojny i łupów oraz osiadłe i pokojowe społeczności rolnicze.

Próba takiej interpretacji, oparta na ciągu mniej czy bardziej zawoalowanych ocen, wchodzi w ostrą kolizję z informacjami źródeł na temat usposobienia i charakteru aktywności tego ludu. Wedle Diona Chryzostoma Getowie byli *najbardziej wojowniczy spośród wszystkich barbarzyńców*, a Lukian zapewniał, że nigdy nie oglądał ich inaczej, jak tylko walczących[147]. Owidiusz opisywał ich jako *prawdziwe wyobrażenie Marsa*; z obszernego zespołu opisów tego ludu, jaki zawiera jego twórczość w czasie wygnania nad Pontem, wystarczy przywołać taki przykład: *istne rysy Marsa, głos gromny, twarz dzika, ni się głowa, ni broda strzyżona spotyka, ręka niegnuśna zadać pchniętym nożem rany; ma go każdy barbarzyn u boku wiązany*, czy też inny (z tego samego utworu): *ich wzrok większą dzikością niż wzrok wilczy błyska*[148]. Jordanes twierdził natomiast, iż *utarło się nawet przekonanie, że Mars, którego czcza wyobraźnia poetów wynosi do roli boga wojny, od nich bierze swój początek. Stąd i Wergiliusz wspomina „ojca zastępów, który ma pod opieką geckie niwy". O łaski Marsa zaś Gotowie zawsze zabiegali uciekając się do straszliwych obrzędów. Składali mu bowiem w ofierze jeńców w przeświadczeniu, że naczelnika wojen wypada pozyskiwać przelaną krwią ludzką.* [...] *w stosunku do Marsa byli przepojeni gorętszymi uczuciami religijnymi niż inne ludy. Odnosiło się wrażenie, że okazują boską cześć rodzicowi*[149]. Przekazy te nie skłoniły Lelewela ani do ostrożności w kwestii przekonań o wzniosłej religijności tego plemienia, ani do rezygnacji z sugestii, że wizerunek społeczności wojowniczej i skłonnej do przelewu krwi nie odpowiadał rzeczywistości. Powodu braku zaufania do tych świadectw nie przedstawił, a tym bardziej nie uzasadnił, choć bez wątpienia to o nich pisał: *Daków mieniono być srogimi, nieludzkimi, a nie zapomnia-*

---

[145] J. Lelewel, *Trakowie, Getowie...*, s. 513.

[146] Tamże, s. 385.

[147] M. Eliade, *Zalmoksis*, s. 70–71; H. Daicoviciu, *Dakowie*, s. 117.

[148] Owidiusz *Tristia* V, 7, tekst polski według *Owidego Nazona wiersze na wygnaniu pisane*, tłum. J. Przybylski, Kraków 1802, s. 120–121; por. M. Eliade, *Zalmoksis*, s. 70.

[149] E. Zwolski, *Historia gocka...*, s. 97.

no ich prawości i uduchowionego usposobienia dostrzegać[150]. Uczony wskazał tu fakt całkowicie różnej czy poniekąd sprzecznej wymowy przekazów, jak gdyby chciał w ten sposób podważyć wiarygodność tych treści, które nie odpowiadają jego teorii. Nie uznał jednak za właściwe, by w tej sytuacji spojrzeć bardziej krytycznie również na te informacje, które adaptował na jej potrzeby. Wbrew wszelkiemu prawdopodobieństwu trwał przy przytoczonej już wizji *Getii* jako *ustroni, w której obrażone uczucie ludzkie osłodę, oburzony umysł wypoczynek znajduje.*

Powściągliwość uczonego w kwestii dzikości i wojowniczego usposobienia Daków oznaczała z jednej strony wyciszenie zgodnej tu wymowy świadectw antycznych autorów, ale warto też zauważyć, że łączyła się też z rezygnacją ze wsłuchania się w to, co mogły w tej sprawie powiedzieć tak ważne w jego przekonaniu dociekania etymologiczne. Obecnie przyjmuje się, że *nazwa Dakowie oznacza tych, którzy są jak wilki czy też tych, którzy są podobni do wilków*[151]. Występowanie tego zwierzęcia w wierzeniach i jego rytualne naśladowanie było odwiecznie związane z ideologią wojowniczą. Nazwa „Dakowie" pochodzi prawdopodobnie — jak pisał Eliade — *od rytualnego epitetu bractwa wojowniczego, co znaczyłoby, że albo dzięki heroizmowi i okrucieństwu wojowniczej młodzieży plemienia jej epitet rytualny „wilki" stał się nazwą całego plemienia, albo epitet rytualny grupy młodych zwycięskich imigrantów został przyjęty przez pokonanych i poddanych tubylców*[152]. W każdym razie nazwa tego ludu zawiera odniesienie do brutalnego, agresywnego usposobienia i postępowania. Można sądzić, że takie spostrzeżenie było w zasięgu Lelewela, gdyby badania traktował w sposób otwarty, a nie szukał jedynie potwierdzenia dla własnych dogmatów. Za dowód szczególnej roli wilka w wyobrażeniach rzekomych przodków Słowian uchodzi fakt, że smok z wilczą głową został wyobrażony na kolumnie Trajana jako znak bojowy Daków[153]. Jeśli weźmie się pod uwagę, jaką źródłową wartość polski dziejopis przypisał innej z przedstawionych tam scen, to jest znamienne, że ta symbolika nie skłoniła go do przemyśleń. Tym bardziej że odnotował przykład jej istnienia u innego odłamu tego ludu; *azjatyccy Trakowie* — pisał — *do boju mieli głowę wilczym kosmaczem pokrytą*[154]. Niezależnie od tego, co można sądzić o tym, że nie potrafił on dostrzec znaczenia tych elementów „wilczej" symboliki, niewątpliwy pozostanie fakt, że w swym obrazie charakteru Daków odrzucił jednoznaczne dane źródeł w kwestii ich wojowniczości i dzikości, uznając, że taka wymowa wynikała ze złego zrozumienia istoty problemu przez ich autorów i wyrażała jedynie przejawy incydentalne.

[150] J. Lelewel, *Trakowie, Getowie...*, s. 506.

[151] Według Strabona Dakowie nazywali się pierwotnie *dáoi*, a zachowana antyczna tradycja mówi, że *dáos* było frygijską nazwą wilka (M. Eliade, *Dakowie i wilki*, w: *Od Zalmoksisa do Czyngis-chana*, s. 7).

[152] M. Eliade, *Dakowie i wilki*, s. 11, 16–17.

[153] H. Daicoviciu, *Dakowie*, s. 12.

[154] J. Lelewel, *Trakowie, Getowie...*, s. 396 (z tej obserwacji autor też nie wyciągnął żadnych wniosków).

* * *

O ile trudno stawiać uczonemu zarzut, że nie uprzedził późniejszych ustaleń i nie odczytał sensu nazwy „Dakowie", to ocena posługiwania się źródłami językowymi w kwestii rzekomej identyczności Trako-Daków i Słowian upoważnia już do zdecydowanych obiekcji wobec jego postawy badawczej. Okazał się on zupełnie niezdolny do wyciągnięcia wniosków z braku oparcia w materiale lingwistycznym dla swej tezy o najbliższym podobieństwie, czy właściwie identyczności ich języka. Dostrzegał konieczność przedstawienia argumentacji na tym gruncie i takie próby podjął, ale efekt był — bo być musiał — żałosny, toteż usiłował go przesłaniać gołosłownymi zapewnieniami. Twierdził, że język słowiański jedynie w stopniu minimalnym podlegał naturalnej ewolucji i *ze wszystkich dziś żyjących języków w Europie najmniej od swego pierwotnego oddalił się szczepu*. Bliższy i bardziej wszechstronny kontakt ze światem zewnętrznym powodował, że zmiany były relatywnie szybsze w ciągu ostatniego tysiąclecia, mimo to mowa Słowian *w jednostajności swej znacznego uszczerbku nie doznała*. Znaczy to, rzecz jasna, że tym mniej różnił się jej stan w geto-dackiej oraz średniowiecznej fazie dziejów plemienia; badacz podkreślał, że *te poprzednie* [*zmiany*] *musiały być jeszcze mniej znaczące*. Zaznaczył co prawda, iż nie sądzi, by *język Getów miał być zupełnie tak słowiański, jakim się przed tysiącem lat objawił*, ale też nie dostrzegał możliwości istotnych różnic i twierdził, że *coś było odmiennego, ale niezbyt*[155].

Wśród dzisiejszych badaczy nie ma zgody, czy należy wyróżniać dialekty tracki i dacki w obrębie jednego w istocie języka, czy były to raczej dwa pokrewne, ale jednak odrębne języki. W ogóle mało o nich wiadomo: zachowały się jedynie resztki, prawie wyłącznie w nazwach ludzi, bóstw, szczepów, miast, rzek czy gór[156]. W takim przypadku w kwestii koncentrującej uwagę badacza zasadniczo łatwiejsze były więc wszelkie spekulacje: przynajmniej o tyle, że jego różnica względem mowy Słowian nie była od razu dobrze widoczna. Jednak liczba zachowanych trako-dackich toponimów, etnonimów czy antroponimów była na tyle pokaźna, że winno to wystarczyć — gdyby twierdzenie, że język Słowian wyrastał z trackiego pnia było słuszne — do wykazania niebudzących wątpliwości oraz licznych związków. Lelewel, zdając sobie sprawę z tego, że nie powinien poprzestawać na pustych zapewnieniach, nie omieszkał korzystać z każdej okazji, by wydobywać nasuwające mu się podobieństwa, ale były to tylko pozory. Za niebudzący wątpliwości, istotny warunek poprawności analizy źródeł językowych w badaniach etnogenezy uchodzi bowiem *przejrzystość semantyczna*, możliwość przypisania nazwom *odpowiednich apellatiwów* w danym języku[157]. *Etymolog obja-*

---

155 Tenże, *Getowie, Dakowie...*, s. 668–670. W innym miejscu: *Daków i Getów, Sławian i Antów jeden język wiązał, taż sama narodowość* (tamże, s. 603). Możliwość *znacznego przeistoczenia* języka uczony domniemał zaś w ciągu *kilkunastu wieków* (tenże, *Trakowie, Getowie...*, s. 526).

156 H. Daicoviciu, *Dakowie*, s. 11–16, C. Danow, *Trakowie*, s. 42–43.

157 Por. H. Popowska-Taborska, *Wczesne dzieje Słowian w świetle ich języka*, Wrocław 1991, s. 45–46.

śnia powstanie wyrazu i jego pierwotny sens kontrolując formę znaczeniem — pisał XX-wieczny językoznawca. Wszakże forma nazw własnych *z reguły jest wieloznaczna*, co wynika *z samej istoty języka. Etymologie więc muszą być różne, o ich zaś doborze decydują pewne założenia, uprzedzenia i skłonności etymologów.* [...] *Jeżeli uznają zasadę, że imiona bogów słowiańskich powstały z materiału słownego słowiańskiego, to znajdą odpowiednie słowiańskie wyrazy, z których imię boga zostało jakoby zbudowane*[158]. Choć cytowane tu uwagi dotyczą specjalnie imion bóstw, to zasadę wolno bez wątpienia odnieść także do innych obszarów onomastyki.

Lelewel jednak takich *słowiańskich wyrazów*, które przypominałyby znane nazwy i imiona dackie, nie znalazł niemal wcale, a fakt, że taki efekt usiłowań nie skłonił go do żadnej rewizji swojej teorii, świadczy wymownie, że jeśli była siła, która mogłaby uleczyć dogmatyczne zaślepienie, to z pewnością nie mogła ona pochodzić z obszaru empirii. Nawet gdyby nie kwestionować żadnego przedstawionego przezeń przykładu, ich ilość była tak znikoma, że trudno było je uznać za coś innego niż przypadek. Wcześniej zostało już przytoczone objaśnienie imienia *Gebelejzis* jako *bielejszy, wielejszy* oraz *Mezowie* (*męże, muże, mużyki*)[159]. Wykładnia *capillati* jako *lud włosienny, włościanie* została oparta na bardziej już złożonej spekulacji: rzekomo miała to być łacińska kalka słowiańskiego terminu. Do tego należy jeszcze dodać etymologię etnonimu *Korallowie* — mieli to być po prostu swojscy *górale*. Badacz dokonał etnicznego zaszeregowania tego wzmiankowanego przez Strabona szczepu, o którym poza tym nic nie wiedziano (*czym by byli nie ma wspomnienia*), wyłącznie na podstawie ich nazwy oraz sąsiedztwa (*Korallów nazwisko i posada zniewalają do Getów i Daków zaliczyć*[160]). Ponieważ miał on świadomość, że w tym rejonie żyły również społeczności należące do innych etnosów, znaczy to, że rozstrzygającą rolę faktycznie przyznał *nazwisku*, a nie *posadzie*, czyli że przekonała go fonetyczna zbieżność: *Koralle — górale.*

Mimo pełnego determinacji szukania onomastycznych podobieństw efekty były żadne; przede wszystkim na gruncie języka słowiańskiego badacz nie potrafił wyjaśnić żadnej z nazw tego plemienia, funkcjonujących według jego teorii w poprzednim etapie dziejów. Ewidentny brak pomysłu na związanie etnonimów Trakowie, Getowie i Dakowie językiem słowiańskim był z tego punktu widzenia problemem niebagatelnym. W świetle jego przekonań nazwa własna społeczności stanowiła element tożsamości, jej geneza miała walor znaczący, odnosiła się

[158] S. Urbańczyk, *Aleksander Brückner i jego prace mitologiczne*, wstęp do: A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa 1980, s. 8.

[159] Podobnie jak *Mezowie* od wyrazu *muż* miała też pochodzić nazwa Mazurów (J. Lelewel, *Getowie, Dakowie...*, s. 642).

[160] J. Lelewel, *Trakowie, Getowie...*, s. 496. Szczególne *curiosum* stanowią wywody wokół nazwy plemienia Bebryków, pojawiającej się tak w Tracji, jak i w Hiszpanii. Dość tu powiedzieć, że uczony odkrył zależność tej nazwy od baskijskiego *baj beera*, co ma znaczyć *bagno niższe* i uznał za możliwe, że stąd wzięło się swojskie *babrać* (tamże, s. 384). Niestety, kwestii związku języków Basków i Słowian już nie kontynuował, toteż nie wiadomo, co z tego odkrycia miałoby wynikać.

do istoty jej *ducha*, co uzmysławia cytowany już, a dokonany wcześniej wywód imienia Słowian od gromadnego *s'lov*. Warto także zauważyć, że gdyby poddać jego teorię rygorowi logiki, to już sam fakt braku jednej nazwy owego pierwotnego plemienia należałoby uznać za sprawę kłopotliwą, gdyż stawiało to pod znakiem zapytania tę niezbędną w jego koncepcji ideę kulturowej jednorodności. Lelewela bodaj niepokoił w głębi badawczego sumienia fakt tylu imion plemienia *trako-dako-geckiego*, które nie przystawały do jego twierdzeń o jego absolutnej *jednostajności*. Na to zda się wskazywać nieustanne tego podkreślanie w różnych wymiarach i formach retorycznych czy zapewnienia, wręcz groteskowe, typu: *wiedzieli Getowie, że byli Trakami*[161].

Mając świadomość, że logika teorii Lelewela wymaga wykazania związku nazw trako-dackich z appellatiwami słowiańskimi[162], i biorąc po uwagę, iż uczony zdecydował się na szukanie ich związków bezpośrednio z onomastyką ziem polskich, jego działanie trudno ocenić inaczej niż rozpaczliwy odruch, dyktowany poczuciem bezradności. Była to metoda, w której prawomocność nie wierzył, a czasami — gdy twierdził, że w zakresie onomastyki *w ustroniach zupełnie obcych* można *przypadkowe nachodzić tożsamości*[163] — nawet wątpił. Jednak gdzie indziej zdawał się o tych zastrzeżeniach zapominać, a w każdym razie przyjmował, że warto podjąć próbę szukania podobieństw, poza ramy onomastyki nie wychodząc. *Ponieważ Sławianie tym samym są co Dakowie* — pisał — [...] *imiona w starożytności dackie i dawniejsze trackie koniecznie powinny się wydać sławiańskimi i mniej więcej ze sławiańskimi zbiegać się w jedno*[164]. Tak w istocie powinno być, należało wszakże to udokumentować, a do tego nie wystarczało rzucić garści w najlepszym wypadku powierzchownie łudzących, fonetycznych podobieństw. Przekonanie, że samo takie podobieństwo, jeśli nie wspierają go inne argumenty, nie przesądza o faktycznym istnieniu związku genetycznego, głosili wtedy często historycy orientacji erudycyjnej w reakcji na dowolności intuicyjnych rewelacji na gruncie lingwistyki, które w romantycznej aurze kwitły wszędzie. Szafarzyk podkreślał, że historyk może odwoływać się do porównań językowych jedynie *z wszelką, jak można, oględnością* i dodawał: *Jeśli gdzie, to zaiste nad bramą, badacza nad językiem, ten napis stać powinien: „Odi profanum vulgus et arceo"*[165]. Nieco później Tadeusz Wojciechowski, odnosząc się w swej pierwszej książce do koncepcji, że *Bulani* Ptolemeusza byli Polanami, podkreślał, że *umiejętna historia nie uzna tego za fakt, póki nie znajdzie innego dowodu prócz podobnego brzmie-*

[161] J. Lelewel, *Getowie, Dakowie...*, s. 591.

[162] Przejawem poszukiwania objaśnień poprzez appellatiwa (oprócz już cytowanych) są także wywody nazw już faktycznie słowiańskich, odnotowanych w źródłach z następnej epoki. Warto przywołać przypadek etnonimu *Dulebowie*, który uczony powiązał z ich ciężką dolą (pod panowaniem Awarów) *miano Dulebów przypomina ich losy: dola, dula w ludowych rymach, dudlić smętne śpiewki, dulka, dulczyć* (J. Lelewel, *Slawia dziesiątego i dwunastego wieku*, s. 722).

[163] J. Lelewel, *Trakowie, Getowie...*, s. 523.

[164] Tenże, *Getowie, Dakowie...*, s. 641.

[165] P.J. Szafarzyk, *Słowiańskie starożytności*, s. 24.

nia nazw[166]. Już zresztą Adam Naruszewicz odrzucał interpretacje autorów, którzy łącząc naiwnie etnonimy z antycznych przekazów ze słowiańskimi słowami, jak na przykład Budynów z budynkami czy Bastarnów z pasterzami, *na lekkim fundamencie niektórych nazwisk hord Sarmackich* [...] *pewność historyczną budować chcieli*[167].

Lelewel zaś — jak widać — odrzucał takie powierzchowne etymologie na poziomie deklaracji oraz dokonując krytyki cudzych poglądów, ale z drugiej strony — na poziomie poszukiwania wsparcia dla własnych tez — posługiwał się nią, gdy tylko miał okazję. Ewidentnie jednak świadom, iż nawet podobieństwa nazw własnych nie zdoła przekonująco uzasadnić, zastrzegł, że *zginął klucz* do wykładu imion dackich w języku słowiańskim[168]. Brak owego *klucza* nie odebrał mu jednak pewności przekonania, że Dakowie migrując za Karpaty *mnogi przynieśli z sobą nazwisk własnej mowy zapas*. Miało to powodować rzekome podobieństwo nazw w ich dawnych siedzibach nad Dunajem oraz nowych, nad Dniestrem i Wisłą[169]. Zamieszczając ich spory zestaw, uczony nie próbował nawet posłużyć się analizą językową, która wykluczyłaby przypadkowość ich podobieństwa, często zresztą mało przekonującego. Wolno zapytać — odwołując się do jego uzasadnionej obawy, że *przypadkowe tożsamości w ustroniach zupełnie obcych* mogą wprowadzić badacza w błąd — dlaczego to nazwa mazowieckiego Czerska, a nie na przykład Chartum, Chartres, Caracas, Korsyka czy Morze Karskie miałaby pochodzić od dackiej Karsidavy? Dlaczego Chęciny miałyby być polską wersją dackiego Kandanon i co przeszkadza, by sądzić, że Dakowie powędrowali w nieco innym kierunku i założyli osady w rejonie Kandaharu, a stamtąd ruszyli w okolice Kantonu albo do Kanady i Kentucky? Dziwić może też, że z jednego rzekomego rdzenia uczony mógł wyprowadzić tak znacznie różniące się nowe nazwy: Nentidava urodziła zarówno Nidę i Nidzicę, jak i Śniatyń, od Parki miały pochodzić zarówno Praga, Warka, jak i Poryck, zaś od Ziridavy: Sieradz, Sered, Żarki, Żary, Żarin, Czereja, Czurin, Serock i Suraż (ostatni wprawdzie ze znakiem zapytania). Nawet nie nastręczające — zdawałoby się — żadnych wątpliwości nazwy miejscowe, których powstanie łączy się z powszechnie występującymi imionami, jak Witów, Piotrków, Piotrowin, Lelewel skłonny był wyprowadzać od dackich nazw Utidava i Petrodava[170].

---

[166] T. Wojciechowski, *Chrobacja*, s. 35. Spośród wybitnych uczonych tamtej epoki tezę o identyczności Polan z *Bulanami* głosił P.J. Szafarzyk (*Słowiańskie starożytności*, s. 141, 602).

[167] A. Naruszewicz, *Historia narodu polskiego*, t. I, cz. 1, Warszawa 1824, s. 245.

[168] J. Lelewel, *Getowie, Dakowie...*, s. 644.

[169] Tenże, *Trakowie, Getowie...*, s. 532.

[170] Tamże, s. 532–537. Pokazując pozorność argumentacji Lelewela, nie odnoszę się tutaj bynajmniej do kwestii, na ile rzeczywiście niektóre znane z czasów nowożytnych toponimy w rejonie łuku Karpat mogły pochodzić z języka Trako-Daków. Takie przypadki, odkrywane przez współczesne językoznawstwo, dowodzą zasięgu ich migracji na północ w początku naszej ery; prawdopodobnie z trackiego pochodzi np. nazwa Karpaty (*Słowiańska onomastyka. Encyklopedia*, t. II, Warszawa–Kraków 2003, s. 198).

Ale uczony nie całkiem chyba zapomniał, że wcześniej wykpiwał *przypadkowe brzękotki*, w każdym razie asekurował się, zaznaczając, że *niektóre przystosowania* [zestawienia] mogły być *mylne*, że inne być może *się czasem na wcale późno zbudowane powoływały miejsca*. Podkreślał także, że choćby część z tych przykładów trzeba było odrzucić, to i tak *zostanie ilość poważna, mogąca dostatecznie dzieje poprzeć i poświadczyć o wspólnocie nazwisk* [tj. toponimów] *zakarpackich z dackimi*[171]. Jego wiara w prawomocność tej praktyki zdumiewa, zwłaszcza wobec ocen, które w tym samym tekście odnosił do dawnych badaczy etnogenezy Słowian, opierających się na poszukiwaniu etymologii. *Znajdowano po różnych stronach, w różnych czasach podobne nazwiska narodom dawane* — pisał — *odkrycie ich zmiennego przez pisarzy wspominania zdawało się dowodzić przesiedlania się onych, a tą drogą wyjaśnianie wędrówek ludów wiodło do kolebki narodu. Przypuszczenie poparte ubocznie zbieranymi przyczynami zastępowało brak wypadków*[172]. Ocenę tę można w całej pełni odnieść do jego własnego postępowania, z tą poprawką, że wcale go nie ograniczał do etnonimów, do *nazwisk narodom dawanych*. Istnieje też oczywiście ogromna różnica erudycji, lecz ta zupełnie nie przekładała się na uzyskane efekty — zapewne dlatego, że potrafił ją skutecznie wyłączyć. W jego przypadku przyczyna mizerii wyników jest zresztą ta sama co u potępionych przezeń poprzedników: *przypuszczenie poparte ubocznie zbieranymi przyczynami zastępowało brak wypadków*, tj. stwierdzonych na podstawie źródeł faktów.

Zgromadziwszy bez widocznego skrępowania jakimiś rygorami badawczej ostrożności setki toponimów z ziem polskich, które rzekomo odpowiadały dackim, dość ostrożnie wypowiadał się zaś w *Narodach na ziemiach słowiańskich* o zbieżnościach i podobieństwach imion osób. Pisząc o *zaginionym kluczu*, bez którego trudno jest je ustalić, jedynie w przypisie dodał: *Rol, Orol, Korilo, Skorilo, rola, orzeł, korol, król, skory. Przypomnieć wypada Piastów, Raska, Kotysa trackich, których odgłos w słowiańskich Piast, Rastic, Chorisko wydobył Bielowski*[173]. „Odkrycia" Augusta Bielowskiego tu tylko enigmatycznie wspomniał, zaś szczegółowo zajął się nimi w innym tekście. Ale choć rozważania wokół nich zajęły mu blisko 70 stron druku[174], trudno mieć pewność, co o większości z nich naprawdę myślał. Wprawdzie *Wstęp krytyczny do dziejów Polski*, oparty na kon-

[171] J. Lelewel, *Trakowie, Getowie...*, s. 538. Do dokonania takiej selekcji w zgromadzonym przez siebie materiale uczony zachęcał Szafarzyka. Warto także zaznaczyć, że istotnie podawał on przykłady, nie troszcząc się wcale o to, czy wskazane nazwy i początki osadnictwa w danym miejscu nie są znacznie późniejsze niż czas rzekomej migracji Daków. Na przykład nazwa *Opatów*, wyprowadzona od dackiej Abiety, powstała tysiąc lat później; należy jednak odnotować, że przywołując ponownie ten przykład, uczony zadał sobie pytanie, *czy czasem nazwa ta nie pochodzi od dostojeństwa opata* (J. Lelewel, *Getowie, Dakowie...*, s. 615).

[172] J. Lelewel, *Getowie, Dakowie...*, s. 549.

[173] Tamże, s. 644.

[174] J. Lelewel, *Ostatnie pojrzenie...*, s. 463–530.

cepcji pochodzenia Słowian od Daków, musiał spotkać się z przychylnym nastawieniem Lelewela, jednak niektóre zawarte tam rewelacje, bijące na głowę nawet najśmielsze jego własne sugestie, wyraźnie budziły w nim pewien opór. (Wolno sądzić, że wytrawnemu erudycie w ogóle dużo łatwiej było odstąpić od reguł warsztatu pod wpływem własnych intuicji aniżeli cudzych.) Praca Bielowskiego jest przykładem tak daleko posuniętej romantycznej spekulacji wokół problematyki *origines gentium*, że w jej świetle wszelkie zastrzeżenia, jakie można wysunąć wobec pomysłów Lelewela, znacząco bledną. Tym bardziej że nie chodzi tu o przypadkowego grafomana, ale osobę, której nie sposób odmówić zasług dla polskiej kultury w ogóle, a historiografii w szczególności.

Bliską Lelewelowi koncepcję etnogenezy Słowian Bielowski próbował wzbogacić zarówno o nowe ustalenia faktyczne, jak też argumentację. Zestawiając polskie źródła średniowieczne, głównie Mateusza Cholewy i Miorsza (czyli Mistrza Wincentego i Mierzwy) z relacjami antycznymi, uznał za udowodnione, *że całe nasze, tak zwane dziś, dzieje bajeczne, niegdyś imieniem dziejów lęchickich obejmowane* [...] *odnoszą się do dziejów starożytnych Ilirów i Daków i są cząstką, zmąconą tu i owdzie, lecz zawsze cenną, zaginionej historii tych ludów*[175]. Swe przedsięwzięcie przeprowadził zadziwiająco konkretnie: Krak (Gracchus) i jego synowie, Lestki, Popiele, Piast, Ziemowit i inni uzyskali w osobach władców dackich czy iliryjskich zidentyfikowanych z precyzją sobowtórów. I tak, najsłynniejszy z Popielów, znany z legendy o myszach, był jednym z wielu geckich władców, którzy nosili imię Kotys (imię to łączył etymologicznie z Chościską) i był osobiście znany Owidiuszowi. Birebista (Burebista), król Daków, to mityczny Przemysł z dziejów czeskich, mąż Libuszy, który w kronikach polskich znany jest jako Lestek II. Inna słynna postać z dziejów dackich, Decebal, nazywany także Semideus, to Ziemowit, którego postrzyżyn dokonał (nad Dunajem, a nie nad Gopłem) sam Apostoł Paweł[176]. Można jeszcze dodać, że Bielowski zidentyfikował w źródłach obecność Piastów nad Morzem Czarnym i w Ilirii oraz że w tym drugim miejscu znajdowała się kraina zwana *Linchitija*, gdzie niejaki Bargil założył *państwo lęchickie*[177].

Sposób przytaczania i komentowania poszczególnych rewelacji autora przez Lelewela jest wyjątkowo (nawet jak na stworzony przez niego, „wyśrubowany" standard) zagmatwany, tak że najczęściej nie można zrozumieć, czy znalazły one jego poparcie. Zazwyczaj nie wiadomo, czy tylko relacjonuje poglądy tego autora, czy też je podziela, ewentualnie, w jakim stopniu uważa je za prawdopodobne, a brak jasnego stanowiska z pewnością nie jest przypadkowy. Wydaje się, że przynajmniej wobec części tych „ustaleń" był sceptyczny, ale znajdując w nich wsparcie dla własnej koncepcji, nie chciał ich dezawuować. W każdym razie *Wstęp*

[175] A. Bielowski, *Wstęp krytyczny do dziejów Polski*, Lwów 1850, s. 191.
[176] Tamże, por. zwłaszcza s. 393–412, 452.
[177] Tamże, por. np. s. 407, 204–205, 447–448.

krytyczny obudził w nim duże nadzieje: *powstali po nas pracownicy dostatniejszymi niż my opatrzeni środkami, którzy daleko za sobą zostawią nas* — pisał. Uczony przedstawiał swą niemożność efektywnego wysiłku badawczego i nie ma powodu, by odmawiać szczerości wynurzeniom podupadającego na zdrowiu człowieka, wyczerpanego wiekiem, ubóstwem i pracą. Można je czytać z prawdziwym wzruszeniem, ale o ich intencji niełatwo jest powiedzieć coś pewnego. W każdym razie nie sposób nie zauważyć, że uwagi o braku możliwości szczegółowego prześledzenia rewelacji Bielowskiego (z powodu niedostępności źródeł i upadku sił)[178] były ewidentną próbą asekurowania się.

Jego dziełu nie szczędził jednak pochwał; był wyraźnie skłonny wycofać się z wcześniejszej interpretacji obrazu najdawniejszych dziejów Polski u Mistrza Wincentego. *Nam się zdawało* — pisał — *że* [...] *Mateusz* [...] *podania miejscowe poprzyczepiał do różnego wieku obcych, w dziejach dobrze znanych wydarzeń*. Tymczasem okazało się, że kierując się chronologią dzieła Wincentego oraz kroniki Mierzwy, Bielowski *chwyta za wątek dziejowy i rozwija ciągłą dziejów osnowę, wskazuje w przestworach wieków przestrzenie, w których się toczyły, ustroń, gdzie się podania lęgły, koleje którymi nad Wisłę, Gopło, Mołdawę przyszły* [...] *tą przestrzenią są dzieje Daków czyli Getów i Ilirów*[179]. Mimo potwornego zagmatwania tekstu wolno jednak sądzić, że Lelewel powątpiewał na przykład w małżeństwo syna króla Kotysa z siostrą Cezara oraz nie dowierzał tezie o tożsamości Decebala i Ziemowita[180]. Zaakceptował zaś prawdopodobnie wywód łączący nazwę *Łęchicki* z jeziorem Lychnidos w Ilirii oraz przypisanie podania o Gracchach i Wandzie do dziejów tej krainy[181]. Jednoznacznie i wręcz entuzjastycznie przyjął utożsamienie króla Daków Burebisty z Przemysłem mężem Libuszy oraz Lestkiem II z dzieła Wincentego (rzekomo Mateusza Cholewy): *powieść o Leszku II oderwana osobno ze stanowiska dziejowego wyżuta* [sic]*: staraniem Bielowskiego wspaniałe znalazła podniesienia*[182].

* * *

Refleksja Lelewela na temat najdawniejszej przeszłości rzekomych Słowian to ciągłe próby perswazji, że istnieje empiryczne uzasadnienie wizji, którą ktoś sceptyczny mógł traktować jedynie jako karkołomną spekulację. Wymagało to stałego stosowania procederu kwalifikacji danych, które pochodziły z incydentalnych czy odnoszących się do epizodycznych kwestii wzmianek źródeł, do poziomu reprezentatywnych przejawów różnych zjawisk dziejów Geto-Daków, a zarazem dezawuowania przekazów z nimi sprzecznych, ilościowo ogromnie nad nimi

[178] J. Lelewel, *Ostatnie pojrzenie...*, s. 463–464.
[179] Tamże, s. 486–487. por. także s. 491.
[180] Tamże, s. 494–497.
[181] Tamże, s. 488–489.
[182] Tamże, s. 490.

przeważających. Warunkiem przyznania sobie prawa do takich zabiegów było uznanie się za wtajemniczonego w prawdę dziejów, prawdę o istocie ich *ducha* i treści pierwotnego objawienia, co pozwalało przypisywać sobie zdolność identyfikacji jego enigmatycznych, śladowych przejawów w kultywujących je wspólnotach. Wierząc, że taką prawdę posiadł, dziejopis nie wahał się postępować wedle logiki, której nie może zaaprobować ktoś, kto tej prawdy nie uznawał, i której nigdy nie stosował dawniej on sam.

Sceptycznemu badaczowi bez wątpienia nie pomieściłoby się w głowie, że taki obraz dziejów trako-geckich, jaki stworzył Lelewel, można zbudować na ogólnie znanych źródłach. Obraz tego ludu od samego początku, jak zaczął się szerzej rysować w przekazach pozostawionych przez Greków, był daleki od jego ideologicznych oczekiwań. Znał on dobrze świadectwa mówiące o barbarzyństwie tego ludu, *o zdrożnym wielożeństwie, wspólności niewiast, o wdawaniu się onych z obcymi*, o ich *płytkich pojęciach* czy o okrucieństwie, ale nie uznał ich za argument przemawiający przeciw swej prawdzie. Uważał je — z jednej strony — za wyraz *dopełniania się coraz żywszym krokiem zatarcia narodowego znamienia* w południowej Tracji, z drugiej zaś sugerował, że stworzony przez Greków pejoratywny obraz był fałszywy i niesprawiedliwy[183]. Kilka razy w krótkim fragmencie tekstu podkreślał dokonujący się proces wynarodowienia Traków: pisał o ich *greczeniu*, o *zacieraniu się trackiej narodowości*, o *zatarciu narodowego znamienia*; nieco wcześniej znalazła się uwaga, że *zachwiał się zasiedziały tracki umysł*[184]. W ten sposób arbitralnie przesądzał, że źródła, ukazujące jakoby społeczność w zaawansowanym już stadium zdeprawowania, wypaczyły rzeczywisty obraz jej *ducha* i wartości etycznych.

Ale ten proces destrukcji miał objąć przecież tylko część Traków, większości nie dosięgnął kulturowy wpływ Hellenów, a potem polityczny nacisk monarchii Macedońskiej; wiele ich plemion *zachowywało swą niepodległość*. Narodowość tracka egzystowała *wynarodowieniem swych części, ujarzmieniem cząstkowym obrażona*[185], jednak jej trzon pozostał nienaruszony. Wprawdzie własne tradycje zatracili zupełnie Trakowie w Azji, a Tracja *europejska doznała wielkiego uszczerbku przez zgreczenie zupełne pomorza i znacznej jego głębiny* [sic], ale geto-dacki odłam tego ludu trwał wierny swym wartościom i stopniowo zasiedlał niezamieszkałe obszary na północy i północnym wschodzie, posuwając się aż za Dniestr i Karpaty[186]. Utraty *narodowości* uniknęły też plemiona Traków żyjące w górach bałkańskich oraz ci, którzy tam się przesiedlając, *unieśli z sobą jeszcze nie dogasły narodowości żywioł*. Wynarodowienie ich braci na obszarze penetracji cywilizacji greckiej było wśród nich *długo jeszcze wspominane jak coś osobliwego*.

[183] J. Lelewel, *Trakowie, Getowie...*, s. 432.
[184] Tamże, s. 432–433, 430.
[185] Tamże, s. 445.
[186] Tamże, s. 526.

Lelewel, opisując recepcję tego przypadku jako niemieszczącego się w ich wyobrażeniach zjawiska, usiłował wyraźnie eksponować siłę nadrzędnego imperatywu utrzymania odwiecznej tradycji[187].

Kontekst takiego zróżnicowania losów tego ludu pozwala lepiej pojąć, że dla Lelewela istniał zupełnie inny świat Trako-Daków niż ten, który byli w stanie dostrzec i opisać patrzący z zewnątrz przedstawiciele klasycznej cywilizacji, Grecy czy Rzymianie. Założenie wypaczenia obrazu ducha trackiego przez źródła pisane nie mogło oznaczać jednak — pod groźbą obcięcia gałęzi, na której sadowi się historia — ich totalnego zanegowania. Należało przyjąć dyrektywę poszukiwania prawdy ukrytej poza tendencją dominującą w przekazach. Zafałszowana w informacjach i ocenach przekazywanych intencjonalnie — już to z powodu niewiedzy i braku zrozumienia, już to z powodu niechęci autorów — może być odtworzona na podstawie marginalnych z pozoru uwag, rozrzuconych okruchów, w których znalazła się przypadkowo, zapewne wbrew ich woli. Uczony nie sformułował *explicite* takich zasad postępowania, ale jedynie tego typu rozumowaniem — bynajmniej w tamtej epoce nierzadkim — można wyjaśnić jego praktyki. Tylko w oparciu o taki schemat myślenia znane ze źródeł *zbytki i pijaństwo* [...] *miękkość, rozwiązłość, opilstwo* wśród Traków w epoce wzrostu potęgi macedońskiej mogło być traktowane w kategoriach *zatarcia narodowego znamienia*[188]. Z drugiej strony również idealizujące i nierealistyczne przekazy o społeczności Daków z okresu wczesnego cesarstwa (by dla zestawienia przypomnieć choćby ich wstrzemięźliwość i wewnętrzną dyscyplinę, która pozwoliła na wycięcie winnic w celu zachowania abstynencji) tylko przy takim rozumowaniu mogły zostać podniesione do rangi wyrazu ich prawdziwej moralności.

* * *

Utożsamienie Daków ze Słowianami postawiło przed badaczem zadanie uprawdopodobnienia tezy, że w tym burzliwym i niosącym szereg radykalnych zmian okresie, który nastąpił po rzymskim podboju terenów naddunajskich, tożsamość tego ludu pozostała nienaruszona. Według przekonań ogólnie przyjętych w epoce jego młodości, które wówczas *explicite* podzielał, zmiany naturalnych oraz politycznych warunków bytu powodują z czasem nieuchronnie zmiany charakteru ludu. W interpretacji dziejów opartej na idei *objawienia pierwotnego* koncept ten mógł być także zastosowany, mianowicie jako czynnik wyjaśniający porzucenie inicjalnych wartości przez ogromną część ludzkości w efekcie presji wyzwań oraz zmian warunków egzystencji, które niosła historia. Niewątpliwie tego typu uwarunkowania stały właśnie za usiłowaniem, by stworzyć obraz maksymalnej stabilności bytu Trako-Daków, którzy mieli niebawem ujawnić się światu jako Słowianie. Kontrastuje to z ocenami, które głosił u schyłku epoki przedpowstanio-

---

[187] Tamże, s. 489.
[188] Tamże, s. 432–433.

wej, kiedy przesłanki jego późniejszej koncepcji dziejów dopiero się kształtowały. Podkreślał wtedy, iż w epoce wędrówek i podbojów *tyle wstrząśnień musiało wpłynąć na proces różnicowania się ludów słowiańskich* pod względem obyczajów, religii i języka[189].

Między innymi temu służyło podkreślanie, że pokojowa, stopniowa ekspansja tego ludu na północ rozpoczęła się kilka wieków przed Chrystusem, co w dużym stopniu relatywizowało znaczenie jednorazowej migracji po podboju Dacji. Taką też funkcję pełniło eksponowanie ciągłości rolniczego charakteru jego egzystencji (uczony będzie to odnosił także do dziejów Polski). Istotną trudność z tej perspektywy stanowiła kwestia oceny wpływu wędrówek ludów na los przyszłych Słowian oraz przechowywanych przez nich wartości. Usytuowanie ich siedzib w rejonie intensywnego przemieszczania się wielkich i różnorodnych mas ludzkich oznaczało, że musiało ogromnie wzmóc się zagrożenie militarną agresją i inwazją kulturową. Wykluczało to w każdym razie traktowanie ich kraju na wzór geto-dackiej *pogodnej ustroni*, którą „odkrył" w okresie o kilka wieków wcześniejszym. Badacz usiłował jednak wykluczyć ich czynne uczestnictwo w wydarzeniach współtworzących *wielki odmęt*, zapewne po to, by pomniejszyć wagę przeobrażeń, które musiałyby dokonać się w tych warunkach. W tym aspekcie uwidacznia się znaczenie tezy o zasiedlaniu przez Dako-Słowian terenów między Karpatami a Bałtykiem. Była ona niezbędna do tego, by uczony mógł utrzymywać, że oto trzon tego plemienia (ten sam, któremu w późniejszym okresie przypadnie w udziale misja kultywowania odwiecznych prawd pod imieniem Polaków) był relatywnie izolowany. Taka ocena nie byłaby możliwa, gdyby ich siedziby w tym okresie usytuować jedynie na obszarze między Karpatami a Dunajem czy nad Dniestrem, a więc w pobliżu trasy przemieszczania się oka cyklonu „wielkiej wędrówki".

Próbując odpowiedzieć na pytanie o zakres i charakter przemian w obrębie społeczności Słowian w tej epoce, Lelewel podkreślał więc, że *niezmierne zawichrzenie trapiło rozległe przestrzenie niejednostajnie. W niektórych okolicach, więcej w obce zapędzonych strony, żywioł słowiański słabł i gasł, indziej utrzymywał się w całej sile, wszędzie ulec musiał przeobrażeniom rozmaitym, wskutek klimatu, zmiany bytu, zlewku pojęć, a pomkniętej cywilizacji, bo ci Sławianie barbarzyńcami byli, mieli się cywilizować. Wszędzie położenie człowieka i towarzyski stan znalazły się w niedogodnościach, rozmaite dających kierunki*[190]. Można w tych ocenach dopatrywać się sugestii, że *przeobrażenia* dokonały się wśród Słowian powszechnie, byłby to jednak wniosek pochopny, którego nie potwierdza dalszy tok wywodów. W żadnym razie istotne zmiany nie nastąpiły w lechickim sercu plemienia, ale również gdzie indziej miały ograniczony zakres. *Czas wielkich wzruszeń i przepływów* nie spowodował trwałego naruszenia *żywiołu*

---

[189] J. Lelewel, *Odpowiedź na pytania dotyczące dziejów dawnej Polski*, w: *Joachima Lelewela odpowiedź...*, s. 15.

[190] Tenże, *Slawia dziesiątego i dwunastego wieku*, s. 743.

narodowego; uczony nie wahał się stwierdzić, że po jego zakończeniu pozostał on *tym samym, jakim był w początkach samych, mało przemieniony*[191]. To przekonanie o trwałości wyobrażeń religijno-etycznych oraz *stanu towarzyskości* w pełni potwierdzają dalsze refleksje, poświęcone już kolejnym kwestiom życia Słowian u schyłku I tysiąclecia. Najpierw Lelewel musiał wszakże podjąć próbę pokazania, dlaczego „wielka wędrówka" nie odcisnęła na nich piętna, dlaczego nie dokonała deformacji pierwotnej tradycji.

Przyznawszy więc tym już nie Geto-Dakom, a jeszcze nie Słowianom, obszary zasiedlenia aż po Bałtyk, badacz uznał w zgodzie z wiedzą o zasięgu podbojów Gotów, że zostali na krótko podporządkowani państwu Hermanaryka. Zarazem podkreślał, że byli oni raczej biernymi uczestnikami tego, co się wówczas działo, że nie byli *tyle czynni, co grasujący wśród ich ognisk inni najezdnicy*. Takie przekonanie pozwalało mu zarazem tłumaczyć fakt, że ani o Dakach, ani o Słowianach nie mówią ówczesne źródła: *imię ich i czynność zostaje zagłuszona imieniem Gotów i Hunów*. Owa *zagłuszona czynność* nie oznacza bynajmniej, że ich działania były podobne do tych, jakimi zapisały się te agresywne, wojownicze ludy, a jedynie mniej intensywne; chodzi tu o aktywność pokojowo usposobionych rolników, która nie przyciąga uwagi postronnych obserwatorów[192]. Lelewel był przekonany, że na obszarze rezerwowanym dla Słowian w ciągu całego okresu starożytności i średniowiecza nie nastąpiły istotne zmiany populacji. Nie ma żadnych podstaw — głosił — by przypuszczać, że nawet ruch, który objął na przełomie tych epok ogromne masy ludzkie oraz wielkie obszary Eurazji, mógł dokonać tego, by *od Dunaju do Morza Białego, od Elby do Dniepru* [...] *w czwartym lub szóstym wieku zupełnie inna krew nastać miała*. I dalej: *jakie tam narody są, takie i przed tamtymi wiekami były*; chociaż *zamąciła się ich krew, zmieniły się ich granice na krawędziach, rozszerzyły lub ścieśniły posady* [...] *zmieniało się ich imię*[193]. Widać tu znowu, że zmiany dotyczące Słowian zachodziły tylko na obrzeżach, *na krawędziach* (w tym miejscu mowa o granicach zasiedlenia, ale przekonanie to ma charakter generalizacji, odnoszącej się do wszelkich innych spraw). Chociaż więc w trakcie wielkiej wędrówki ludów *zmąciła się ich krew*, nie miało to oznaczać *zmącenia*, a tym bardziej zatracenia odwiecznego *ducha* w zasadniczym trzonie tego plemienia.

Argumentacja uczonego w sprawie odporności Słowian na skutki burz dziejowych wiązała się z rozróżnieniem dwóch typów migracji. Ludy koczowniczo-pa-

[191] Tamże, s. 744.

[192] J. Lelewel, *Getowie, Dakowie...*, s. 594–596. Por. także uwagi o ich zupełnym zaabsorbowaniu *rolniczym parciem* i zagospodarowaniem odłogów oraz że dali się *mało lub wcale rozbojem, napaścią, ubijatyką poznać* (tamże, s. 590).

[193] Tamże, s. 554–555. Trzeba tu jeszcze zauważyć, iż niezależnie od znaczenia tezy o stabilności ich dziejów w koncepcji Lelewela, idea ich autochtonizmu na ziemiach między Karpatami a Bałtykiem miała dla niego samoistną wagę w aspekcie propagowania praw Polski do miejsca na mapie Europy.

sterskie oraz te, których byt opierał się na wojnie i rabunku, opuszczały w wielkich grupach swe siedziby, przemieszczały się i osiedlały w odległych rejonach. Łupieskie wędrówki hord Scytów, Sarmatów, Hunów, Awarów czy awanturnicze wyprawy *teutońskiego plemienia* prowadziły do utraty łączności z trzonem rodzimej społeczności, do rozproszenia się wśród obcych, ulegania ich wpływom, a ostatecznie przeważnie do *wyrzeczenia się obyczaju* i wyginięcia. Natomiast Słowianie — wbrew temu, co niekiedy głoszono — nigdy nie byli ludem *tułackim*, obca im była *chciwość łupieży* i nie zapuszczali się na *dalekie zagony*. Ekspansja terytorialna tego ludu wynikała z innych uwarunkowań i przebiegała inaczej; była z gruntu pokojowa, kierowała się zwykle *w puste ziemie, w odłogi opuszczone, albo swą narodowość rozwijać, albo znojem siebie i drugich żywić. Wycieczki jego dalsze są małymi wyjątkiem, a sadowienia się oderwanego nie ma, dopełnia rozwój jednego narodowości ciała*[194]. Tak więc sukcesywna, powolna kolonizacja jedynie pobliskich terenów pozwalała zachować etniczną zwartość, nie powodując utraty kontaktu migrującej grupy z ogółem, umożliwiała utrzymanie ciągłości odwiecznej tradycji.

Swoich tez Lelewel dowodził także, odwołując się do swoistej argumentacji *ex silentio*; pisał, że skoro brak *najmniejszego wspomnienia o tak wielkim wydarzeniu, jakim by było nagłe zaludnienie przywłokami całej Sławiańszczyzny* [...] *koniecznie zatem cały ród sławiański zawsze był na miejscu. A jeśli przybył, a kiedyś przybyć i rozrodzić się musiał* [...], *przybycie to działo się nie wówczas, kiedy Sławian imię nastało, ale kiedyś bardzo dawniej, może przed czasów historycznych zaświtaniem*[195]. Trzeba zauważyć, że to odniesienie do świtu dziejów poniekąd podważało tyle razy wypowiadane zdanie o rozpoczętej kilka wieków przed naszą erą pokojowej kolonizacji terenów wokół Karpat przez rzekomych dackich przodków tego ludu. Ponadto badacz wyraźnie nie dostrzegł, że przedstawiony wcześniej model pokojowej ekspansji Słowian dopuszczał alternatywę przytoczonego rozumowania: zgodnie z nim mogliby oni przecież posuwać się powoli, w dłuższym czasie, z siedzib położonych gdzieś w rejonach równie niedostępnych obserwacji świata śródziemnomorskiego (tzn. w praktyce gdzieś na wschodzie czy północnym wschodzie) i dotrzeć nad Wisłę nie zwróciwszy uwagi tych, którzy wówczas tworzyli źródła. Ale takiej ewentualności, czy też innych, sprzecznych z ideą ciągłości dziejów plemienia od fazy trackiej do polskiej, dziejopis nie brał nawet poważnie pod uwagę, zaś problem milczenia źródeł postawił na głowie. Fakt, że do VI wieku nie ma nawet wzmianki na temat Słowian, ludu — jak badacz nieustannie podkreślał — niespotykanie licznego i zajmującego wielkie obszary, ma istotnie podstawowe znaczenie. Zwłaszcza że źródła ówczesne przekazały w *sposób niewątpliwy* obecność na tych terenach szeregu ludów innego

[194] Tamże, s. 556–558. To samo przeciwstawienie hord, które *w odległe na ślepo pędziły wiatry* Słowianom zajmującym pustki *powolnym i stale siedlącym się napływem* (tamże, s. 620).

[195] Tamże, s. 559.

pochodzenia, w tym na przykład wiadomości o bardziej od ośrodków antycznej cywilizacji oddalonych i bardzo nielicznych bałtyjskich plemionach Galindów i Sudynów, *których nazwy w niezmienionej postaci przetrwały do średniowiecza*[196]. Lelewel, co zostało już podkreślone, posiadał doskonałą znajomość antycznych źródeł, odnotował też wzmianki o Galindach i Sudynach i miał świadomość, jak niewielkie były to społeczności (pisał o nich *narodki*[197]), przeto jego niezdolność do wyciągnięcia tak oczywistego wniosku nie wymaga komentarza.

W kategoriach wymagań historiografii erudycyjnej fakt zupełnego milczenia źródeł na temat Słowian w starożytności nie dał się jednak łatwo zbyć byle jaką ogólnikową formułką i Lelewel, rzecz jasna, zdawał sobie z tego sprawę. Toteż sprawa ta wracała w jego wywodach niejednokrotnie, a swej argumentacji nadał jedyny logicznie możliwy generalny kierunek, taki sam jak u wszystkich późniejszych zwolenników tezy o zasiedleniu przez ten etnos całości lub części obszaru między Karpatami a Bałtykiem: poszukiwanie jego obecności w ukryciu pod jakąś inną nazwą. Ale z perspektywy teorii badacza sprawa nastręczała znacznie większą trudność, bo jego zdaniem chodziło jakoby nie o lud pozostający poza zasięgiem obserwacji ośrodków, w których powstawały źródła, a przeciwnie — o społeczność dobrze i od dawna w tych kręgach znaną. W tej sytuacji usiłował przekonywać, że tak politycy, jak i uczeni rzymscy całkowicie zapomnieli o Dakach, którzy poniósłszy ostateczną klęskę przesiedlili się na północ, pomnażając populację na terenach, które już od wieków stopniowo kolonizowali. *Ustęp Daków z prowincji Trajana* — pisał — *pomnażał i rozprzestrzeniał tę nazwę, ale biorąc wielce roztrychnione kierunki, rozproszony zbyt szeroko rozwój w spójności swej słabiał.* Miało to powodować, że *przezwali się osobnymi imionami, według tego, na jakim miejscu siedli*, zarzucając *powszechną Daków i Getów nazwę*[198]; utrata spójności oznaczała zanik wspólnego etnonimu. Wyjaśnienie to jest bardzo naiwne i ignoruje oczywisty kontrargument, przesądzający o odrzuceniu *teorii dackiej* przez Schmitta, który zauważył, że jest niemożliwe, by znający dobrze Daków Rzymianie nie wiedzieli i nie przekazali, że lud ten oraz trafiający do nich jako niewolnicy Wenedowie byli *tym samym narodem lub szczepem*[199].

[196] K. Godłowski, *Spór o Słowian*, s. 67. Warto też zauważyć, że aby w sprawie etnogenezy Słowian zbliżyć się do poglądów przynajmniej w ogólnym zarysie podobnych do tych, które znajdują coraz większe poparcie wśród współczesnych badaczy, nie była niezbędna wiedza szczegółowa, która w tamtych czasach była niedostępna. Wystarczyła trzeźwość Naruszewicza, pod względem erudycji ustępującego niewątpliwie Lelewelowi, który sytuował pierwotne siedziby Słowian na obszarach między Dnieprem, Wołgą a Morzem Czarnym i Kaspijskim, a czas zajęcia przez nich terenów między Elbą a Wisłą na V–VI w. (A. Naruszewicz, *Historia narodu polskiego*, t. I, cz. 1, Warszawa 1824, s. 224, 234, 251).

[197] J. Lelewel, *Lettonowie i Czudowie*, w tegoż: *Narody na ziemiach słowiańskich...*, s. 284–287, 341, 342.

[198] J. Lelewel, *Getowie, Dakowie...*, s. 591–592. Warto tu zauważyć, że znaczenie owego *ustępu* badacz po raz kolejny eksponuje bądź wycisza wedle potrzeby konkretnego miejsca swego wywodu.

[199] H. Schmitt, *Rys dziejów narodu polskiego od najdawniejszych czasów znanych do roku 1763*, t. I, Lwów 1855, s. 82–83.

Ale Lelewel daleki był od konsekwencji i — podobnie jak w przypadku tylu innych kwestii podjętych w tym dziele — nie zrażał się niedostatkiem źródłowych podstaw swych twierdzeń. Brak w przekazach wzmianek o Dakach jako mieszkańcach terenów na północ od Karpat nie musiał wcale oznaczać, iż tam ich nie było, *być może* — pisał — dawne wspólne imię tego ludu w *cudzoziemczych (Germanów) objaśnieniach* zostało zastąpione innym. W dalszym ciągu wskazywał jako niebudzący już wątpliwości fakt, że Dakami byli Wenedowie, których tak nazwali *Teutonowie*, a w ślad za nimi — Rzymianie[200]. Z kolei trudność, że już później pośród ludów podporządkowanych państwu Atylli, wyliczanych przez współczesne źródła, nie było nazwy Słowian, próbował usunąć przez domysły, iż kryją się oni pod *w ubaśnienie zanikłymi imionami Neurów, Gellonów* bądź pod nazwami być może słowiańskich plemion Rugiów czy Bellonotów[201]. Przyczyną tego, że na temat Wenedów zachowały się tak nikłe wiadomości, była według niego postawa tego ludu, który w okresie inwazji plemion Teutonów stał niejako z boku wydarzeń: *Wenedów w tej sprawie nie było ani w uległości, ani w przymierzu, ani w napaści, bo ich plemię z pługiem swoim i łowiecką trąbką w tyłach tego wieńca swój rozwój dokonywało*[202].

O ile rzekome zaniechanie używania funkcjonującej przez stulecia i szeroko znanej nazwy plemienia, w czasie gdy miało się ono znajdować w stanie rozkwitu, trudno było racjonalnie wyjaśnić, to uzasadnić tezę, że powstał nagle nowy etnonim, określający ludność zajmującą siedziby odległe od siebie o tysiące kilometrów, i został natychmiast zgodnie przyjęty przez nią samą i ogół sąsiadów, było jeszcze trudniej. Zdrowy rozsądek stawiał taką ewentualność pod znakiem zapytania; badacz naruszał tu ewidentnie własną logikę, gdyż jeśli *rozproszenie*, utrata spoistości, spowodowało niedawno zatracenie wspólnej nazwy, to dlaczego nie było przeszkodą dla ustanowienia nowej. Można sobie wyobrazić zachowanie starej nazwy bez utrzymywania więzi między cząstkami rozczłonkowanej społeczności dzięki tradycji czy sile inercji; powstanie i rozpowszechnienie nowej wymagało już jakiegoś rodzaju wspólnej czy wręcz zorganizowanej aktywności. Badacz zapewne w jakimś stopniu dostrzegał w tym słabe miejsce swej koncepcji, toteż wskazywał na konieczność niecodziennych okoliczności, by mogło dokonać się takie zdarzenie; *trzeba wielkich zmian politycznych i towarzyskich* — pisał — *żeby naród nazwisko swe odmienił*[203]. Poza taki ogólnik jednak nie wyszedł i tego, na czym miałyby te *wielkie zmiany* polegać, już nie określił, a brak tu jakiejkolwiek podstawy do domysłów, zwłaszcza gdy idzie o kwestie *towarzyskie*. (Wzmianka o *zmianach politycznych* w połowie wieku VI, kiedy miało się to stać, dotyczyła bez wątpienia relacji z innymi ludami, a w tym zakresie faktem o wymiarze zasadniczym, choć jednak niedotyczącym ogółu Słowian, mogłaby

[200] J. Lelewel, *Trakowie, Getowie...*, s. 499; tenże, *Getowie, Dakowie...*, s. 592.

[201] Tenże, *Getowie, Dakowie...*, s. 599.

[202] Tamże, s. 592.

[203] Tamże, s. 603.

być chyba tylko ich ekspansja na zachód oraz inwazja Awarów.) Uczony przekonywał także, że taki był w tym czasie — by tak rzec — ogólniejszy trend, że powstanie nazwy *Sławianie* nastąpiło w kontekście powszechnej zmiany *imion rzymskich prowincji i mieszkańców onych*[204].

Rozdźwięk między poczuciem konieczności a niemożnością przekonującego wyjaśnienia owej zmiany nazwy wyraźnie uczonego konfundował i — jak to często u niego w takich wypadkach bywało — owocował próbą zakrycia merytorycznej bezradności nadaktywnością retoryczną. Dość kuriozalne jest już przekonywanie o czymś tak oczywistym, że nazwa *Sławianie* nie mogła powstać w drodze wspólnych ustaleń, gdyż to *plemię mnogie wielce, bez żadnej spójni, w nieprzemierzonych przestrzeniach rozsypane, jedynie myślą narodową powodowane, nigdzie się na wspólne i powszechne nie gromadziło narady, z których by co powszechnego wyniknąć mogło, w których by o swej nazwie obmyślało. Z żadnych narad, uchwał lub rozkazów nazwa wyjść nie mogła*[205]. Nie był to także jeden z tych znanych w dziejach przypadków, kiedy nazwa jakiejś części ludu, *miano zakątka jednego*, upowszechnia się, by objąć wielki i szeroko znany naród[206]. Przekonanie o przemianowaniu się Geto-Daków na Słowian uczony powtarzał jak zaklęcie na kolejnych kilku stronach tekstu, po parę razy na każdej, pisząc o *dawnym narodzie* Daków, *który się z czasem Sławianami przezywa*; o ludzie, któremu dawniejsi autorzy *dają imię Daków, późniejsi imię Sławian i Antów*; o *krajowcach, z dawna Dakami zwanych, którzy z czasem imię Sławian i Antów przybrać mają*; o *Dakach mających przybrać imię Sławian*, o *Sławianach jeszcze imienia Sławian nie mających* itp.[207].

Powstanie nowego etnonimu dziejopis przedstawił wreszcie w sposób, który musi kojarzyć się z siłami działającymi poza sferą naturalnego ludzkiego doświadczenia. *Nazwa Słowian* — pisał — *była świeżą i nagle po całym rozbiegła się plemieniu, od jednych kończyn do drugich powtórzona stała się świadomą świata.* Musiało się to dokonać spontanicznie: swą nową nazwę plemię *z nagła podniosło i powszechnie przyswoiło. A stać się to mogło i stało się podniesionym hasłem do boju, które rozogniło umysł i serce, a nadało imię plemieniowi całemu Słowian.* Uczony, nie wspominając już o etymologii od *s'lov, zlewek gminu*, którą przedstawił kilkanaście lat wcześniej, uznał teraz, że nazwa ta pochodzi od *słowa*: *wyraz słowo jest owym hasłem, powszechnym wykrzyknikiem. Wyraz powszechnie od wieków znany* [...] *jednostajne we wszystkich plemiennej mowy* [narzeczach — H.M.S.] *dochowujący znaczenie, znaczący zarazem wysłowienie, rozgłos, słyn, uręczenie, prawość, sławę, w uroczystym zdarzeniu jednym, pomyślnie*

---

[204] *Nikły nazwiska germańskich narodów, przybierając wspólne Franków, Alemanów* (tamże, s. 603).

[205] Tenże, *Getowie, Dakowie...*, s. 607.

[206] Tamże, s. 606.

[207] Tamże, s. 596–599, por. także dalej s. 600–605.

i z powodzeniem podniesiony łatwo zyskał naśladowczy odgłos, we wszystkich kierunkach powtórzony i stał się udziałem wszystkich ludności, wszystkim powszechne nadający imię. Wykrzykujący słowo są Sławianie, a słowo wynikając z usposobienia do ruchu rozogniło ruch. A kiedy rozważam, jaki przypadek za hasło go podał, stają mi przed oczy zażarte owego czasu w kościele chrześcijańskim zwady, a niestrudzona rozszerzania każdej w nim nauki czynność. Między ludami północy nie brakło głosicieli słowa bożego pod różnymi rozerwanych myśli sposobami. Bądź gmina jaka, bądź wziętość mający apostoł za zbawienny podał wykrzyk słowo (verbum, logos), które szczęśliwym uwieńczone powodzeniem, mowie i myśli ludu odpowiednie, uzyskało powszechny rozgłos, stało się żywotnym plemienia mianem. I żadne plemię nie przybrało wznioślejszego imienia[208].

Ten obszerny cytat jest tu niezbędny, bowiem zawiera pierwszorzędne świadectwo w kwestii uwarunkowań myślenia Lelewela, a to stanowi o konieczności bliższej analizy pewnych jego wątków. Zaskakujące jest dostrzeżenie u Słowian duchowego fermentu, odpowiadającego burzliwym rozważaniom wokół dogmatów wiary, typowym dla wczesnego chrześcijaństwa. (Badaczowi chodziło ewidentnie o podobieństwo atmosfery poszukiwań prawdy o Bogu, a nie o analogię którejś z konkretnych materii owych dysput z treścią słowiańskiego *słowa.*) Lektura pozwala odnieść silne wrażenie, że autor stanął niedaleko tych, którzy odczytywali głęboką prawdę dziejów pod wpływem mistycznego dzieła Svedenborga. Sugerował on wyraźnie związek *wykrzyku słowa* z głoszeniem chrześcijaństwa wśród wyznawców starej wiary w Gebelajzisa — to *apostoł* nowej wersji monoteizmu miał być domniemanym źródłem impulsu, który uświadomił temu ludowi, że w głębi duszy posiada odwieczną prawdę *słowa*, którą wystarczy wydobyć i zregenerować. Choć nie padła w tym kontekście wyraźna formuła o dziedzictwie *pierwotnego objawienia*, to przecież tylko to mogło kryć się za konstatacją, że *słowo* rzucone przez *apostoła* było *mowie i myśli ludu odpowiednie*[209]. Rysuje się więc perspektywa swoistej aktualizacji odwiecznej duchowej potencjalności, w części zatraconej, czy raczej zatartej w przejściach dziejowych, zwłaszcza tych, które były doświadczeniem ostatnich wieków.

W języku niemal ezoterycznym, zaskakującym w pracy, w której autor usiłował zachować erudycyjny sztafaż, ale przecież odpowiednim dla materii prawd najwyższych, wyrażał on myśli dowodzące, do jakiego stopnia do jego wyobrażeń o historii przeniknęła historiozofia mesjanistyczna. Porzucenie wcześniejszej etymologii nazwy Słowian od kolektywnego *s'lov*, zbierania się, „zlewania" do wspólnego czynu, odzwierciedlało swoiste „przeniesienie" centrum narodowej istności ze społecznej do *stricte* religijnej sfery. Entuzjazm, *rozogniony ruch*, jaki

---

[208] Tamże, s. 606–608.

[209] Ten sam sens zawiera powtarzane nieraz przekonanie, że odwieczna tradycja Słowian nie była w sprzeczności z chrześcijaństwem, pozwalała się *uchrześcijanić* (por. np. J. Lelewel, *Bolesława szczodrego...*, s. 272).

według autora wywołało wśród Słowian owo ogłoszenie-odnowienie *słowa* (na podstawie jakich źródeł empiryczny badacz mógł stwierdzić ten fakt?), budzi skojarzenia z reakcją tłumów na hasło wyzwolenia grobu Chrystusa spod panowania niewiernych, poprzedzającą pierwszą krucjatę. Ale u każdego, kto taką wizję triumfu ducha traktuje z minimalnym choćby dystansem, w kontekście wywodu Lelewela musi zrodzić się pytanie o to, co właściwie — w wymiarze realnym — się stało. Takiej odpowiedzi tekst jednak nie dostarcza, co więcej, obawiam się, że mało komu dana jest wyobraźnia, która wypełniłaby pozostawioną przez dziejopisa pustą przestrzeń. Najwyraźniej działy się tam rzeczy, których nie sposób wyrazić w języku doświadczenia — może dokonał się wręcz dziejowy sakrament chrztu narodu (skoro nastąpiło nadanie imienia), chrztu z ducha, uprzedzający formalne przyjęcie zewnętrznego chrześcijańskiego obrządku. Można tu odczuć aurę jakiegoś „nowego początku", gdzie *słowo-logos* przychodzi (zapewne powtórnie) do Słowian, tak że nasuwa się myśl o modyfikacji wersetu Pisma i nadanie mu postaci: *i słowo było u Słowian i Słowianami było słowo.* Jeśli odnieść przytoczoną tu rewelatorską wizję do kanonów mesjanizmu (przywołując rozważania zamykające poprzedni rozdział), to należy zauważyć, że nic nie wskazuje, by nastąpiło nowe objawienie, by w życiu Słowian pojawiły się jakieś treści, które by nie były im już znane za sprawą *objawienia pierwotnego.*

Rozdział IV
TARGANIE SIĘ DOSTOJNEJ KLASY Z KMIECĄ, CZYLI MIĘDZY *GMINOWŁADZTWEM* A *SAMOWŁADZTWEM*

Prezentację dziejów Słowian (tych znanych ze źródeł już pod tą nazwą) uczony opierał w dużym stopniu na przedstawionym w poprzednim rozdziale schemacie eksplikacji: z jednej strony niepasujące do dogmatu treści przekazów pomijał, pomniejszał czy unieważniał, uznawszy, że przedstawiają elementy rzeczywistości jedynie marginalne i będące efektem odstępstwa od pierwotnego *ducha*. Z drugiej — jako wyraz tego *ducha* promował wzmianki przypadkowe czy wątpliwe bądź w oparciu o relacje wiarygodne snuł nieprawdopodobne, nieraz karkołomne interpretacje. Przywołałem już poprzednio myśl, że apostolstwo ewangelii wśród Słowian istniało już w połowie VI wieku, czyli długo przed misją Cyryla i Metodego. Ale Lelewel był przekonany, że chrystianizacja zaczęła się jeszcze wcześniej, mając na uwadze, rzecz jasna, nie Słowian rzeczywistych, ale utożsamianych z nimi Daków. Wizygoci — twierdził uczony — zanim wkroczyli na ziemie rzymskie, poznali już arianizm na terenach przez nich zamieszkanych, co znaczyło jego zdaniem, że ewangelia była tam już wówczas głoszona. Nie było to jednak równoznaczne z tezą o zawansowanej recepcji chrześcijaństwa — Słowianie pozostawali *we wszystkim*, także wyznaniowo, *jednostajni*[1]. Jak ukazałem już wcześniej, odkrycie ścisłego jakoby podobieństwa religii późniejszych Słowian i dawnych Geto-Daków było dla uczonego istotną przesłanką utożsamiania tych ludów. *Cześć jedynego Boga, nieprzypuszczanie losu, wiara w nieśmiertelność duszy, palenie się żon na pogrzebie mężów, stawianie świątyń, świętość rzek, jawienie się mędrców potężnej wziętości, dziwnie Sławian tymiż samymi czyni, czym byli Dakowie*[2] — podkreślał. Tę tożsamość potrafił eksponować do tego stopnia, że przywołując informację Helmolda o ucztach i pijatykach, które odbywają się u za-

---

[1] J. Lelewel, *Bałwochwalstwo słowiańskie*, s. 798. W nieco wcześniejszym, poświęconym tej samej tematyce tekście, stosowny przekaz Prokopa uczony odczytał inaczej: Słowianie *odróżniają się między sobą, wszelako są co do czci jednostajni* (tenże, *Cześć bałwochwalcza Sławian i Polski*, s. 360–361).

[2] Tenże, *Bałwochwalstwo słowiańskie*, s. 799.

chodnich Słowian po złożeniu ofiar bóstwu, nie omieszkał w środku cytatu wtrącić objaśnienia, że owa *pobożna uczta czyli biesiada* odbywa się *obyczajem trackim*[3]. O jego gotowości do odstąpienia od rzetelności badawczej tam, gdzie w grę wchodziły istotne kwestie ideologiczne, wymownie świadczy fakt, że cytat ten nie pomieścił fragmentu bezpośrednio go poprzedzającego, który mówi, że przed tą *pobożną ucztą* składano krwawe ofiary z ludzi[4]. Głosząc tezę o monoteizmie Słowian, Lelewel musiał uporać się z przekazami, które mówiły o wierze w wielu bogów, w demony czy siły natury. W tym celu wielokrotnie stosował dobrze ówczesnym dziejopisom znany chwyt, polegający na odrzucaniu wiarygodności świadectw na podstawie obcego pochodzenia autorów, z tego powodu już to niezdolnych dotrzeć do istoty rzeczy, już to stronniczo ją zakłamujących. *Kronikarze sposobem niedorzecznym głosili za bogi to, czego Sławianie za bóstwa nie uznawali* — twierdził[5]. Uważał bowiem, że co prawda kultywowali oni zwyczaj oddawania czci różnym duchowym bytom czy siłom natury, ale nie oznaczało to, by uznawali je za istoty boskie. Słowianie *czcili jedynego boga, stwórcę wszechmocnego, składali mu ofiarę, jego przepowiednie badali* — pisał — a prócz tego *mieli w poszanowaniu rzeki i niejakie duchy*[6]. *Bałwany*, o których mówią źródła, były jego zdaniem wyobrażeniami duchów i demonów, którym nie przypisywano *wysokości* boskiej, które *służyły tylko do wróżb, do obrzędów, świątecznych zabaw*[7]. Oparcie dla tych twierdzeń znalazł u Helmolda: użyte przez kronikarza określenie *semidei* oznaczało w jego ocenie nie tylko to, że byty te nie były traktowane jako równorzędne Najwyższemu, ale również, że Słowianie byli świadomi błędnego postrzegania ich wierzeń przez postronnych i protestowali przeciw takiemu ich fałszowaniu, *odpierali czynione im politeizmu zarzuty*[8]. W zakresie czci tych pomniejszych bóstw istniały lokalne odrębności: *obyczaj więc różny bałwochwalstwa ściąga się do podrzędnych bogów*. Słowianie za Odrą *różnili się w wyborze tych bogów podrzędnych, ziemskimi zajmujących się rzeczami, jednozgodnie tylko uznawali wszyscy niebieskiego boga ojca*; *główne uroczystości i cześć boga jedynego były powszechne*[9].

Konstatując wiarę Słowian w demony czy siły natury i zarzucając kronikarzom, że błądzili, przypisując obiektom ich kultu status bóstw, Lelewel miał zasadniczo rację, co jednak nie zmienia fantastyczności jego wyobrażeń o monoteizmie jako istocie religii tego plemienia, którego kontekst pozwalał mu uważać

[3] Tamże, s. 801.
[4] Helmold, *Kronika Słowian*, s. 245.
[5] J. Lelewel, *Bałwochwalstwo słowiańskie*, s. 810.
[6] Tenże, *Slawia dziesiątego i dwunastego wieku*, s. 744.
[7] Tenże, *Cześć bałwochwalcza Sławian i Polski*, s. 374–375.
[8] Tenże, *Bałwochwalstwo słowiańskie*, s. 805.
[9] Tenże, *Cześć bałwochwalcza Sławian i Polski*, s. 387; tenże, *Bałwochwalstwo słowiańskie*, s. 800. O czci oddawanej rzekom, duchom i demonom jako *praktykach podrzędnych*, obok wiary w *jedynego boga* zob. tegoż, *Cześć bałwochwalcza Sławian i Polski*, s. 361; por. też s. 378–379.

oczywiste przejawy polidoksji za powierzchowny element folklorystyczny. W świetle późniejszych badań sprawą wątpliwą okazało się przecież nawet to, czy Słowianom w ogóle *znana była idea boga, czy też trwali w stadium wiary w demony*[10]; w każdym razie za *odbicie tradycyjnego światopoglądu słowiańskiego* uważa się właśnie polidoksję[11]. Przywoływany przez uczonego przekaz Prokopa o wierzeniach Słowian skłaniał niekiedy późniejszych badaczy do opinii, że autor usiłował im nadać zabarwienie monoteistyczne, wszakże nikt, rzecz jasna, nie sądził, iż odzwierciedlało to rzeczywistość (jak w epoce romantyzmu uważał przecież nie tylko sam Lelewel); sądzono, że bizantyjski autor zastosował *interpretatio christiana*[12]. Henryk Łowmiański traktował treść tej relacji jako możliwy refleks *pierwszych tendencji politeistycznych* wśród Słowian i uważał, że te były w ogóle *zjawiskiem późnym*, powstającym *na podłożu konfrontdcji ideologiczno-politycznej z kręgiem śródziemnomorskim*, przede wszystkim *pod wpływem chrześcijaństwa*[13]. Błędny byłby jednak wniosek, że dopiero późniejsza wiedza pozwoliła odnieść się do relacji Prokopa bardziej krytycznie i wyeliminować możliwość monoteizmu Słowian; już Bandtkie nie wątpił, że w świetle tego źródła *wielobóstwo Słowian* jest *oczywiste*[14].

Lelewel uważał także, iż Słowianie używali różnych imion jednego Boga, co zewnętrzni obserwatorzy błędnie postrzegali jako imiona wielu bóstw. Sam dostrzegał bowiem analogię między tą wielością imion a *chrześcijańskimi wyrażeniami* i pisał: *Zvarasici, Bel, Radigost, Światowid jedynego Boga wymieniają, a podobnie wiele innych nazwań, mogących być za coś osobnego wziętych.* Na tej samej zasadzie chrześcijanie mówią *Bóg, Stworzyciel, Odkupiciel, Wszechmocny*, odróżniają osoby Trójcy Świętej, posługują się symbolami baranka, gołębicy i innymi[15]. Istotna dla stworzonego przez badacza obrazu religii Słowian jest także opinia o nieobecności manichejskiego wątku ontologicznej równorzędności i wiecznych zmagań dobra i zła. *Należałoby sądzić* — pisał — *że nauka o walce złego z dobrym nie była rozwinięta w nauce sławiańskiej*[16]. W ich wierzeniach złu nie przysługuje byt pozytywny — twierdził — zło istnieje tam jedynie jako brak dobra, a świat pozagrobowy jest go w ogóle pozbawiony. *Złe jest na ziemskim*

---

[10] S. Urbańczyk, *Religia pogańska Słowian*, w: *Słownik starożytności słowiańskich*, red. G. Labuda, Z. Stieber, t. IV, Wrocław 1970, s. 487.

[11] H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa 1986, s. 81–82. Już L. Niederle przeczył, by istniał *ogólnosłowiański politeizm*, przypisując *demonologii* podstawowe znaczenie dla ich wyobrażeń o świecie; tezy te przyjął też Brückner (tamże, s. 57).

[12] Tamże, s. 83. *Jednak o wiele częściej wypowiadano pogląd, że bóg słowiański* (u Prokopa) *był w rzeczywistości przekalkowanym Zeusem* (*tamże*).

[13] Tamże, s. 81–82, 399.

[14] J.S. Bandtkie, *Dzieje Królestwa Polskiego*, Wrocław 1820, s. 43.

[15] J. Lelewel, *Bałwochwalstwo słowiańskie*, s. 805, por. s. 798–799.

[16] Tenże, *Cześć bałwochwalcza Sławian i Polski*, s. 378; por. tenże, *Bałwochwalstwo słowiańskie*, s. 809.

tylko padole, czarne, małe. Czernyboch w ziemskich jedynie znajduje się sprawach, jest jedynie dopuszczeniem bożym[17].

Refleksja Lelewela wokół religii Słowian oscylowała nieustannie wokół jednego celu: ukazać zasadniczą tożsamość jej zasad z istotą chrześcijaństwa. Usiłował dowodzić, że wyobrażenia tego ludu o Bogu były wolne od zmysłowych uwarunkowań, wysublimowane i wzniosłe. *Myśl słowiańska uduchowiona unosiła się z czynem bożym w świat niewidomy, nadzmysłowy*; Czesi i Lechici — pisał — *wzniosłe i oderwane mieli o bóstwie pojęcie*[18]. Słowianie — czytamy w innym miejscu — wierzą w *jedynego boga stwórcę wszystkich rzeczy, błagają go, bo jego moc, jego wolę najwyższą uznają, wyższą nad los, nad przeznaczenie*[19]. Oznacza to, że znali ideę Boga Wszechmocnego, sprawującego nad światem dobroczynną opiekę, któremu należy całkowicie zaufać — byli zatem bliscy pojęć chrześcijańskich. W stosunku do Boga kierowali się następującym przykazaniem: *nie złorzecz mu, bo wie, co czyni, ale stosownie swe sprawy bogu polecaj. W każdej chwili życia Słowianina było to jego myśli obecne, w każdej chwili polecał bóstwom siebie i wszystko, co go otaczało*[20]. (Warto przypomnieć rzekomych trackich przodków Słowian, których życie według uczonego skupiało się całkowicie wokół spraw nadprzyrodzonych.) Tak więc w ich religii istniały *stanowiska styczności* z chrześcijaństwem: *Bóg stworzyciel i jedyny, nieśmiertelność duszy, modły i nabożeństwa wymagały zmiany, nieledwie samego tylko obrządku*[21]. Niebłahe musiały to być *styczności*, skoro upoważniały do oceny, że dzieliła *nieledwie* sama tylko zewnętrzna forma; jest to czytelna konstatacja, że treść, zasady obu religii, były identyczne.

Stworzyć w tym duchu obraz religii Słowian można było, rzecz jasna, jedynie usilnie wierząc w prawdę swej historiozofii i snując marzenia i fantazje, których intensywność pozwalała wyśledzić ich domniemane ślady w źródłach i tym samym uprawdopodobnić niemożliwe. Zresztą i milczenie źródeł badacz traktował nieraz jako pozytywne wsparcie swych mniemań, ale jego sposób wnioskowania zgoła nie przypomina ogólnie przyjętej zasady argumentacji *ex silentio*. *Opowiadacze chrześcijaństwa nie mówią nigdzie co Sławianie o duszy mniemali* — za-

[17] Tenże, *Bałwochwalstwo słowiańskie*, s. 801; por. s. 809. Uczony uważał za oczywiste pochodzenie słowiańskich imion Boga z *języka pierwotnych pojęć wschodu* (tenże, *Cześć bałwochwalcza Sławian i Polski*, s. 372, 396.

[18] Tenże, *Bałwochwalstwo słowiańskie*, s. 819; tenże, *Cześć bałwochwalcza Sławian i Polski*, s. 372.

[19] Tenże, *Cześć bałwochwalcza Sławian i Polski*, s. 361.

[20] Tamże, s. 396. Teza o braku wiary w przeznaczenie w religii Słowian oparta była także na relacji Prokopa; wolno wszakże powątpiewać w zasadność wnioskowania stąd o szczególnej wzniosłości ich wyobrażeń. Przekonane, że *koleje losu człowieka nie były z góry przesądzone przez bóstwo, lecz zależały od każdorazowej jego interwencji* oraz próby wpływania na jego pomyślne decyzje poprzez ofiary (H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek*, s. 90), są czymś ewidentnie różnym od chrześcijańskiej ufności w miłosierdzie i sprawiedliwość bożą.

[21] J. Lelewel, *Cześć bałwochwalcza Sławian i Polski*, s. 381.

uważał. — *Z tego można wnosić o zgodnym z chrześcijany co do przyszłego jej życia pojęciu.* Jeśli bowiem istniałaby ważna różnica, to jego zdaniem *opowiadacze* nie omieszkaliby tego odnotować. Ten dowód wspierał użyty już w odniesieniu do *czasów dackich* argument wydobyty z przekazów o zabijaniu żon na pogrzebach mężów, który to *zwyczaj był połączony z myślą nieśmiertelności duszy*[22]. Uczony nie zawahał się także odwołać do Długosza, który według jego rozumienia tekstu twierdził, że *dusza każdego według sławiańskiej i polskiej nauki szła do nieba, po zgonie na lepsze* [?] *przyjmował je do swego przybytku nija*[23]. Widać tu ciekawy przykład „ulepszania" źródła: na podstawie utożsamienia Niji z Plutonem *meliores inferni sedes* należałoby raczej kojarzyć z pogańskimi wyobrażeniami jego podziemnego państwa[24], a jeśli już za wszelką cenę szukać analogii z wyobrażeniami chrześcijańskimi, to warto by może było uwzględnić, że w popularnej wersji w podziemiach sytuują one piekło.

Przekaz Długosza jest (obok Prokopa) zasadniczą przesłanką skonstruowanego przez badacza gmachu religii Słowian, tymczasem przyznanie mu takiej funkcji przeczy elementarnym zasadom badań empirycznych. Rzecz nie sprowadza się jedynie do całkowitej dowolności korzystania z zawartych tam informacji, co ilustruje przytoczone wnioskowanie o analogii z chrześcijańskim niebem, ideą zbawienia i nieśmiertelności duszy. Kwestią podstawową jest sam fakt przypisania wartości źródłowej opisowi powstałemu w epoce od przedstawionego stanu tak odległej. Uczony zdawał sobie oczywiście sprawę z tego, jakie to może rodzić obiekcje, toteż zapewniał, że *każdy odpowie: Długosz nie zmyślił, z palca nie wyssał, musiał gdzieś jakąś starodawną wyczerpać notatę, albo w podaniach powtarzaną za swego czasu wiadomość zapisać*[25]. Tu się nie mylił, ale wedle późniejszych badaczy, którzy ustalili to domniemane źródło, jest ono od zapisu Długosza tylko niewiele starsze. W każdym razie nie znając go, Lelewel nie miał prawa uznać jego wiarygodności i powinien pozostać sceptyczny. Nie jest też żadnym argumentem ten, który odnosił jedynie do przekazu fundamentalnego dla jego tez: o *pierwszym przed wszystkimi* Bogu Słowian imieniem *Jesse.* Tej informacji — pisał — *nikt zaprzeczyć się nie ważył.* Uznanie za rozstrzygający argument *communis opinio* późniejszych autorów, niemal bez wyjątku mało ambitnych kompilatorów Długosza, a w żadnym wypadku wytrawnych, krytycznych badaczy, stanowi jednoznaczny przykład nadużyć uczonego w środku „wieku historii". Uwiarygodniona tym sposobem *skazówka przez Długosza dana* (w odnie-

[22] Tamże, s. 374.

[23] Tamże.

[24] Lelewel powoływał się na fragment, który w ostatnim tłumaczeniu dzieła Długosza brzmi: *Plutona nazywali Niją, uważając go za boga podziemi i stróża oraz opiekuna dusz, gdy ciała opuszczą. Do niego modlili się o to, aby wprowadzeni byli po śmierci do lepszych siedzib w podziemiach*, Jan Długosz, *Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego*, ks. 1–2, Warszawa 1961, s. 165–166.

[25] J. Lelewel, *Cześć bałwochwalcza Sławian i Polski*, s. 366.

sieniu do Jessego) miała stanowić twardy rdzeń prawdy o religii Słowian, wiążącą dyrektywę, nić przewodnią w poszukiwaniu pełniejszego obrazu; *niech nam służy za kierownika, byśmy z drogi nie zeszli*[26] — pisał.

Sposób wykorzystania tego przekazu jest wielce symptomatyczny: Długosz nie ujawnił przecież przedchrześcijańskiego monoteizmu swych dalekich przodków, ale próbował opisać ich pogański panteon. Jessego rzeczywiście nazwał *naczelnym, najpierwszym i najwyższym bogiem*[27], ale uważał go za słowiańskiego Jowisza, czczonego obok innych bóstw, rzekomo odpowiedników Marsa, Wenus, Plutona itd. Lelewel jednak odrzucił wiarygodność przekazu w odniesieniu do całego panteonu, pozostawiając jedynie Jessego (używał także form *Jesze, Jesza*). Przy tym w drugiej z prac, gdzie bliżej się tym zajął, zastosował inną argumentację: w kwestii Jessy — podkreślał — *Długoszowi kłamstwa nie zadam*[28]. Podstawą kwalifikacji stał się więc autorytet dziejopisa, który w tym wypadku absolutnie nie powinien mu przysługiwać. Trzeba podkreślić, że zasada odwołania się do autorytetu jest w oczywisty sposób obca postawie krytycznego badania, by przypomnieć tu fundamentalne odróżnienia zawarte w pracach Krzysztofa Pomiana. Łączył on ściśle zasadę autorytetu z traktowaniem *przeszłości jako przedmiotu wiary*, a w jej zanegowaniu postrzegał warunek uznania jej za *przedmiot wiedzy*, krytycznych poszukiwań prawdy[29]. Jeśliby jednak argumentację na podstawie autorytetu w pewnych sytuacjach i w ograniczonym stopniu aprobować, to pomijając już kwestię oceny, czy Długoszowi może być w ogóle, a zwłaszcza w tej kwestii, przyznany taki status, nie można zaakceptować zasady uznawania go w części. Autorytet jest bowiem ze swej natury niepodzielny, albo więc Lelewel przyznaje go Długoszowi w zakresie wiedzy o religii Słowian i akceptuje w całości podane na ten temat informacje, albo mu go odmawia, przyjmując wobec jego danych postawę badawczą, a w rezultacie może je w części aprobować, a w innej części odrzucić.

Uprawomocniona w ten sposób *skazówka* Długosza stała się punktem wyjścia imponujących wywodów etymologicznych (w części już cytowanych) o *jedynym Bogu Jesse, tym co je, jesz, jest...*) i posłużyła do stworzenia fundamentów wywodu monoteizmu Słowian oraz tożsamości istoty ich religii z chrześcijaństwem. Inne przytoczone przez XV-wiecznego dziejopisa imię rzekomego pogańskiego bóstwa, *Nija*, zdaniem Lelewela nie odnosiło się do słowiańskiego Plutona; od-

[26] Jan Długosz, *Roczniki czyli Kroniki...*, ks. 1–2, s. 165.

[27] J. Lelewel, *Cześć bałwochwalcza Sławian i Polski*, s. 365.

[28] Tenże, *Bałwochwalstwo słowiańskie*, s. 807. Należy zaznaczyć, że wcześniej badacz wyrażał przekonanie o braku wartości dzieła Długosza w części traktującej o najdawniejszych dziejach Polski, pisząc o *bałamutnych długoszowskich tworach*, które *przeistoczywszy dzieje początkowe w osnowę dziwaczności i wielosłownych baśni, rozpuściły w powszechną wiarę obrócone baje, stókrotnym echem powtarzane* (J. Lelewel, *O związkach z Niemcami...*, s. 4).

[29] K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary*, Warszawa 1968, zwł. s. 53–57, 61–66, 84–87; tenże, *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, Warszawa 1992.

zwierciedlało nierozumiany już później element wyobrażeń o jedynym Bogu-Stwórcy, tożsamym z *Jessem. Radziłem się języka* — wyjaśniał — *a ten mi odsłonił niecenie i zniszczenie, z niczego niecenie (tworzenie), i to ninie miejsca i czasu, próżnię w której twórca tworzeniem się widomie objawia.* [...] *Ni nic, z niczego stwarzający twór (stworzyciel), z nocy niecący światło, w nicestwie, ninie, zawsze i wszędzie bydlący, a ten sam, co je, jesz, jas, jasson, co bie, boh, bóg, bies*[30]. Odkrytą w materii języka wykładnię imion *Nija* i *Jesse* jako słowiańskich określeń jedynego Boga, uczony ujawniał także w innej rozprawie. *Prócz niego (Jessego)* — pisał tam — *nie ma nic. Jest bezstrzeń Ni, którą zapełnia sam a w której bez niego nie ma Nic. On jest* ***Ninie****, to jest tam, w bezstrzeni i czasie. Ta bezstrzeń jest jego pobytem, jest* ***Nic-je****,* ***Ni-je****,* ***Ni-ja****, bóg objawiony w miejscu, w pobycie boga w* ***Niebie****, w* ***Niebiesiu****.* [...] *Z niczego on* ***Nieci****, znieca, tworzy, osnowę świata, w* ***Niza****; wszystko w* ***Nic****, w znicz, w zniszczenie obraca. Wszakże to Nic jest* ***Coś****, w znieceniu objawiające się jego ja,* ***Jajo****, świat (uniwersum)*[31] [wszystkie podkreślenia Lelewela].

Badacz, który wyrósł z gleby przesyconej racjonalizmem oświecenia, a młodość i znaczną część wieku męskiego poświęcił dalekim od jakiegokolwiek mistycyzmu badaniom erudycyjnym, czuł się, jak wolno sądzić, nieswojo, stosując — i to w kwestiach dla swej koncepcji fundamentalnych — argumentację wziętą z *teozofskich wyobrażeń*. Wskazuje na to wypowiedź, w której przekonywał — jakby próbując uprzedzić potencjalną krytykę — że nie zmienił istotnie metod badawczych. *Od wielu lat przychodziło mi na myśl pytać mowy narodowej, czy czasem nie dochowuje i nie ukrywa czego, co by mogło zagubione pojęcia odkryć* — twierdził. *Rychło dały się dostrzec tajemnic poszlaki, stopniami rozwidniające się. Nie chwytałem ich skwapliwie, często do nich wracając, a wiele lat upłynęło, nimem nareszcie roku 1846 postrzeżenia me wypuścił*[32]. Uczony przywoływał zapewne cytowany tutaj tekst *Cześć bałwochwalcza Sławian i Polski*, w którym między innymi przekonywał, że *język sławiański jest językiem pierwotnych pojęć wschodu*, co odzwierciedlały ich pojęcia religijne i imiona Boga[33]. Kładąc nacisk na ciągłość stosowania dociekań etymologicznych i dawną metrykę bliżej nieokreślonych skojarzeń, a pomijając fakt, że nie od razu bynajmniej oparł je na logice ezoterycznych prawd teozofii, starał się pomniejszyć wymowę faktu, że w jego dziełach nastąpiła radykalna zmiana podstawy wypowiadanych sądów. Ta autorefleksja przeczy zda się supozycji, którą wyraziłem wcześniej, iż ogólny rys jego koncepcji dziejów oraz szereg spostrzeżeń, które uznawał za przykłady upostaciowania jej tez w konkretnej materii dziejowej, powstały w efekcie swoistej iluminacji, na poły mistycznego natchnienia. Jednak świadectwu, które uczony

[30] J. Lelewel, *Bałwochwalstwo słowiańskie*, s. 808–809.
[31] Tenże, *Cześć bałwochwalcza Sławian i Polski*, s. 371.
[32] Tenże, *Bałwochwalstwo słowiańskie*, s. 806.
[33] Tenże, *Cześć bałwochwalcza Sławian i Polski*, s. 372, 396.

przedstawił we własnej sprawie, nie jestem skłonny przypisać decydującej wagi, tym bardziej że w innych deklaracjach w kwestii genezy swej wizji dziejów ewidentnie mijał się z prawdą. W tym zaś przypadku należy też uwzględnić okoliczność, że mógł się on czuć poniekąd skrępowany wyrażaną wcześniej niechęcią do tendencji mistycznych wśród emigracji i chciał uniknąć posądzeń o duchowe pokrewieństwo z tą orientacją.

Nawet gdyby uznać argument Lelewela, dezawuujący liczne świadectwa pogańskiego kultu Słowian w oparciu o tezę, że kronikarze uznali nieistotne pozory za istotę ich wierzeń, to nie może on przecież stanowić podstawy dla całej konstrukcji rzekomego monoteizmu tego ludu. Jeśli jego wierzenia rzeczywiście dzieliły od chrześcijaństwa powierzchowne różnice, to należało zwłaszcza wytłumaczyć gwałtowny opór niektórych plemion wobec nowej religii. Badacz odwołał się więc także do nieraz stosowanego i już omawianego schematu-wytrycha: spisane relacje, jeśli już z gruntu niesfałszowane, odnoszą się do obrzeży, gdzie wpływy zewnętrzne doprowadziły do odstępstw od pierwotnego stanu. Czysty monoteizm z właściwą mu wzniosłością życia religijnego zachował się jedynie w centrum ziem słowiańskich, w lechickim mateczniku. *Dziwny to jest i nieobojętny przypadek* — pisał — *że Jessa samym Lechitom pozostaje. Nie wzdragam się poczytywać to za wskazówkę, że u nich przedwieczna cześć dochowywała się zupełniejsza aniżeli w innych częściach Sławian. Skoro przez apostolstwo poruszone były w stanowisku swym umysły, po kończynach gdzie to apostolstwo wywierało wcześniejsze i gwałtowniejsze działanie przez oddziaływanie i wymuszone wpływy cześć zbaczała ze swego stanowiska w nowe bezdroża, w średzinie w lechickich ziemiach mniej drażniena* [sic] *dorywczych nowości nie podniosła*[34].

Wielce znamienny jest mechanizm owego odstępstwa, który odkrył uczony: oto pierwotny, bliski chrześcijaństwu monoteizm Słowian *zbaczał w bezdroża* wielobóstwa pod wpływem — paradoksalnie — wiary chrześcijańskiej. Opór zachodnich plemion wobec jej *apostolstwa* nie wynikał z przyczyn *stricte* religijnych, ale stąd, że wraz z nim przychodziły nowe porządki i władza obcych. *Między Odrą a Łabą* — pisał — *z przemianą wyznania gniotło cudzoziemskie jarzmo i ucisk. Uciśnieni i ujarzmieni postrzegli, że tylko ich bogi i bałwany, ich stary obyczaj mogą niepodległość ocalić; stąd zaciętość, stąd usilny powrót do obalonych bałwanów, stąd nienawiść do chrześcijaństwa*[35]. Tak więc to, co pierwotnie było nieistotną, tylko zewnętrzną różnicą, w obliczu zagrożenia suwerenności stało się najważniejszym czynnikiem ekspresji tożsamości i urosło dalece ponad swe rzeczywiste znaczenie. Słowianie poddani dojmującej presji wpadali w *przesadę*

---

[34] Tamże, s. 373–374. Z tych samych powodów naruszająca czystość monoteizmu *troistość bóstwa, dostrzegana u zachodnich nadodrzańskich Sławian, zdaje się być obcą polskim i lachickim okolicom* (tamże).

[35] Tamże, s. 385. Por. też stwierdzenie, że szerzenie chrześcijaństwa napotkało *zaciętość* wśród tych Słowian, *co o swą niepodległość dbali* (tamże, s. 381), oraz przekonanie, że bałwochwalstwo stanowiło barierę ochronną niepodległości Sławian połabskich (tamże, s. 398).

i zawziętość; gdy tedy opowiadacze chrześcijaństwa potępiali krwawe ofiary, bałwochwalcy wołali, że ich bóg krwią jedynie przebłagany być może [...] *a powodowani nienawiścią nie wzdragali się krwią ludzką chrześcijan swe ołtarze broczyć.* Wolno tu zauważyć, że uczony bodaj nie zastanowił się nad tym, dlaczego *opowiadacze chrześcijaństwa* mieliby *potępiać krwawe ofiary*, jeśliby się z takimi uprzednio nie zetknęli. W tego typu reaktywnej motywacji widział również źródło innych zmian w sferze religijnej: Słowianie *na przekór* [nowej religii] *mnożyli bałwany; chwałę i potęgę podrzędnych jestestw, duchów, podnosili z ujmą jedynego boga*[36].

Ale uczony dostrzegał też przesłanki, które pozwalały mu sądzić, że zmiany dokonywały się również przez naśladowanie, że elementy wielobóstwa powstały pod wpływem obserwacji form narzucanego kultu. Pisał w każdym razie, iż obcy *posądzali* Sławian, *że przedrzeźniając, na wzór chrześcijańskich obrazów, bałwany sobie wymyślali*[37] i, jak wolno mniemać, uznał to spostrzeżenie za trafne. Interpretację traktującą elementy pogaństwa u Słowian zachodnich jako efekt świeżej reakcji na germańską ekspansję w pierwszych wiekach II tysiąclecia Lelewel głosił z taką determinacją, że nie wahał się mianować ich *sektą miejscową i czasową* w obrębie słowiańskiego monoteizmu. *Sekta Sławian Winidów* — pisał dalej — *na miejscu, pod wpływem nienawiści ku chrześcijaństwu językiem własnym swe starodawne pomysły przerabiać musiała. W czymkolwiek odstąpiła od czystości odwiecznej nauki, zachowała jednak onej zasady*[38]. Widać więc wyraźnie, że zmiany nie tylko dokonały się na obszarze dość ograniczonym, ale nawet tam obejmowały jedynie sprawy drugorzędne bądź też były nieznaczne, skoro zasady *odwiecznej nauki* zostały zachowane.

Sposób uporania się przez Lelewela z przekazami na temat pogańskiej religii zachodnich Słowian pokazuje czytelnie logikę eliminowania tego, co przeciwstawia się natchnionej wizji początku. Jeśli wierzy się autentycznie, że zawiera ona wyższą, nie wszystkim dostępną prawdę, to sprzeczne z nią treści przekazów wolno uznać za efekt nieudolnych, rozmijających się z istotą rzeczy obserwacji obcych autorów lub też za wynik ich tendencyjności. To zaś z zawartości źródeł, co w ten sposób zakwalifikować trudniej, można uznać za obraz życia tej części ludu, która zetknęła się z zewnętrzną cywilizacją i z tej właśnie przyczyny w jakimś stopniu już swój pierwotny charakter zatraciła. Tak to ujawnia się zasadnicza ułomność wiedzy erudycyjnej: nie tylko nie może ona dostarczyć najważniejszej prawdy o stanie pierwotnym, również późniejszy okres dziejów jest niemożliwy do poznania bez tej wyższej, obejmującej całość dziejów wizji. A tym samym sięga-

[36] Tamże, s. 386.

[37] Tamże, s. 385. Jest to poniekąd zbieżne z twierdzeniem badaczy dzisiejszych, że *w północnej Słowiańszczyźnie politeizacja czerpała impulsy z kontaktów z chrześcijaństwem* (H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek*, s. 399–400).

[38] J. Lelewel, *Cześć bałwochwalcza Sławian i Polski*, s. 386–387.

nie po nią staje się konieczne, a ten, kto chciałby poprzestać na samej erudycji, wobec istotnej problematyki dziejów pozostanie bezradny.

Lelewel nie poprzestał na powtarzaniu generalizującej tezy o tożsamości fundamentalnych zasad religii Słowian z chrześcijaństwem. Zdawał się sądzić, że ich równoległy opis można bardziej skonkretyzować; *obstaję za monoteizmem Sławian, uznawanym w stopniu wysokim* — głosił — *abym tedy był lepiej zrozumiany, nie wzdragam się powoływać na wyrażenia chrześcijańskie*[39]. Zgodnie z tą deklaracją intencji próbował do niej odnosić takie określenia jak *Bóg ojciec* (temu pojęciu miało odpowiadać imię *Światowit*) i *Stworzyciel* (*Radigast*); porównywał także uznane za podrzędne elementy wielobóstwa do czci oddawanej Matce Boskiej i świętym. Nietrudno zauważyć, że taki obraz religii Słowian zbliżał się pod pewnymi względami raczej do judaizmu (nie chodzi tu oczywiście o wymiar obrzędowy i obyczajowy). Warto przypomnieć, że miejsce centralne miało tam twierdzenie o wierze w *Stworzyciela Jesse*, uznanego na podstawie przesłanek etymologicznych za tego, *który jest* — *Jahwe*. Sugestię swoistej równorzędności wyraża pośrednio formuła: *przestarzała nauka* [Słowian] *o stworzycielu Jesze opuszczoną została dla nauki zbawiciela*[40]. Stwierdza ona, że monoteizm tego ludu stanowił pień, na którym zaszczepiona została idea zbawienia za sprawą wcielenia Boga w historię, a więc — w domyśle — zawierał po temu przesłanki, podobnie jak judaizm. Ta konstatacja zda się wskazywać, że wbrew tyle razy wyrażanym otwarcie opiniom, czasami zmianie religii gotów był jednak przyznać charakter bardziej istotny, nie tylko ograniczony do form zewnętrznych: zmiany kapłanów, modlitw i ofiar, porzucenia imion bóstw, zastąpienia bóżnic przez kościoły[41]. Ale trzeba podkreślić, że formuła *przestarzałej nauki* nie oznacza niedoskonałego pojęcia Boga i nie podważa w żadnej mierze fundamentalnego utożsamienia pochodzących z pierwotnego objawienia słowiańskich wartości etycznych z chrześcijańskimi.

Analogia między monoteizmem Słowian a starożytnym judaizmem wyrażała jednak tylko jeden aspekt koncepcji Lelewela i nie odcisnęła się wyraźnie na jego refleksji. Szczególne znaczenie miał dla niego przypadek Polski, postrzeganej z tej perspektywy jako część tego ludu, która okazała się zdolna do zmiany litery swej wiary dla zachowania jej ducha, a więc inaczej niż żydzi, którzy jako zbiorowość *nauki zbawiciela* nie przyjęli. Bardziej zasadne byłoby odniesienie tej analogii do tych Słowian, którzy nie chcieli odstąpić od zewnętrznych form, od litery kultu. Ci odpowiadali na wezwanie apostołów nowej religii: *nie potrzebujemy was. Znamy boga stwórcę, błogie dla dusz życie przyszłe. Czcimy boga a bałwany i bogi nasze strzegą swobód naszych. Za co mamy się wyrzekać naszego obyczaju i rozrywek*[42]. Ponadto dla uczonego istotą chrześcijaństwa — warto to przypo-

[39] Tenże, *Bałwochwalstwo słowiańskie*, s. 805.
[40] Tenże, *Cześć bałwochwalcza Sławian i Polski*, s. 382.
[41] Tamże.
[42] Tamże, s. 380.

mnieć — nie była misja soteriologiczna Chrystusa ani nawet prawda wzoru moralnego w wymiarze jednostkowym, ale zaszczepienie ludziom idei braterstwa jako normy życia publicznego. Ewangelia była zatem odnowieniem tej prawdy pierwotnego objawienia, której Słowianom nie trzeba było przecież przypominać. Wobec tego jego generalna ocena oscylowała wokół tezy o analogii ich wierzeń z monoteizmem przedchrześcijańskim, łączonej z przekonaniem, że nie znając literalnie posłania Chrystusa, znali i w pełni przyswoili jego istotę lepiej niż ci, którzy chcieli ich nawracać[43].

* * *

Jak pisałem w poprzednim rozdziale, uczony przedstawił dzieje rzekomych trako-dackich przodków Słowian w duchu zgodności życia społecznego z religią; idea takiej zgodności była zresztą w tej epoce obiegowa. Również po przyjęciu nowego etnonimu mieli oni, coraz liczniejsi i coraz bardziej rozdzieleni wskutek demograficznej i terytorialnej ekspansji w II połowie tysiąclecia, tworzyć społeczności urządzone w zgodzie z etyczno-religijną zasadą braterstwa. Pełną zgodność z tą normą zapewniłaby absolutna równość, brak jakichkolwiek odrębności w ramach wspólnoty; tyle że przecież wszystko zaprzeczało, by taki stan rzeczy istniał w czasach historycznych. W ocenie badacza dawni Słowianie byli więc zróżnicowani, w obrębie ich plemienia istniały już *za dackich czasów* dwie klasy, ale nie oznaczało to uprzywilejowanego statusu prawnego jednej z nich ani kastowej izolacji: *klasa wyższa* była *przystępną dla każdego*[44]. Z tendencją do pomniejszania znaczenia różnic wewnętrznych wiązało się w pierwszym rzędzie odrzucenie możliwości, by takie rozdwojenie powstało wskutek podboju. Byłoby to bowiem równoznaczne z uznaniem mocnej i trwałej podstawy stratyfikacji, którą stanowiłaby pamięć krwawej przemocy „aktu założycielskiego". Ponadto z reguły dochodziła tu kwestia odrębności tradycji, a także pochodzenia etnicznego — z reguły, a nie koniecznie, gdyż do dyspozycji stała wersja podboju dokonanego przez inne plemię słowiańskie, co głosił współcześnie Wacław A. Maciejowski[45].

Według dziejopisa przynależność do jednej z *klas* wynikała bądź ze zróżnicowania uzdolnień w obrębie populacji, bądź z przypadku: *powodzenie tworzyło klasę wyższą, przystępną dla każdego*. Podział miał więc charakter otwarty, nie było sztywnego przypisania jednostki do którejś z grup, co oznaczało, że taka

[43] Wymowny retoryczny wykrzyknik: *O, chrześcijanie, owego czasu nauczyciele, wyście pogan potępiali!*, odnosi się konkretnie do narzucania Słowianom praktyki ordaliów (J. Lelewel, *Bałwochwalstwo słowiańskie*, s. 802). Zda się wszakże wyrażać ogólniejszą myśl, *implicite* wypełniającą tło całego obrazu religii Słowian, którą można ująć jak następuje: w swym zadufaniu i zaślepieniu nie widzieliście, że istotne prawdy religii, której chcieliście nauczać, nawracani znali już i stosowali lepiej od was.

[44] J. Lelewel, *Slawia dziesiątego i dwunastego wieku*, s. 747.

[45] A. Wierzbicki, *Wschód — Zachód...*, s. 161–163; M.H. Serejski, *Z zagadnień genezy państwa polskiego w historiografii (o tzw. teorii podboju)*, w: *Przeszłość a teraźniejszość. Studia i szkice historiograficzne*, s. 213.

forma odstępstwa od równości nie generowała jeszcze zasadniczej kolizji z tą fundamentalną zasadą etyczną ani konfliktu klasowego. Lud bowiem nie zazdrościł *czynniejszego a dostojniejszego obywatelstwa* klasie wyższej, *przestawał na wspólnym udziale swoim w sprawach powszechnych*[46]. Mimo tego rozdwojenia Słowianie mieli bowiem żyć w autentycznych wspólnotach, *gminny urząd, wspólny interes ożywiał ich braterstwo*. Uczony dowodził także braku animozji i starć między poszczególnymi szczepami słowiańskimi; ich idylliczne życie wedle zasady braterstwa toczyło się w pełnej symbiozie z pokojowością: *ludy ze swym gminnym porządkiem podobnież ciszę i pokój miłowały*. Jedynie agresorzy z zewnątrz powodowali zakłócenia; wtedy *ludności sprzymierzały się i łączyły dla odparcia wspólnego nieprzyjaciela, a potem w pokoju w osobne rozpadały*[47].

Jednak z czasem zdarzały się *wyjątki nadzwyczajne* odstępstw od pokojowości, powodowane pojawieniem się *naczelników* plemiennych, którzy *zdoławszy uzyskać nad swoimi silniejszą władzę, zapragnęli zdobyczy i panowania*. Jedynie więc *pożądliwości* jednostek *rozniecały zwady*, a *w takim razie niejeden lud wpadał w chwilową zdobywcy podległość, wszakże nie możemy zmyślić podbicia ludu przez lud. Aby mieć tego przykład, trzeba było cywilizacji, aby przeistoczyła wiarę i umysł rodu* [tzn. plemienia Słowian][48]. Za koncepcją takich podbojów bez udziału ludu stało zapewne wyobrażenie działań wodza i jego drużyny, których skutkiem jest eksploatacja pokonanych, narzucenie im *chwilowej podległości*, wszakże bez trwałych skutków, bez przeobrażenia struktury ich społeczności, polegającego na tym, że zwycięzcy zdobywają status warstwy uprzywilejowanej i uciskającej. Przy takim obrazie pokojowości ludów słowiańskich, zakłócanych jedynie przejawami *pożądliwości* jednostek, Lelewel jednak nie obstawał konsekwentnie. Sprzeczne z nim jest stwierdzenie, że *zgiełk i braterskie udry licznymi pomiatały ludnościami*[49], choć w określeniu *braterskie udry* zawiera się ewidentnie przekonanie, że ich przyczyną nie były zasadnicze sprzeczności. Zarazem obydwa wywody mają wspólny mianownik: prowadzą do stwierdzenia, że przemiany społeczne, polegające na ukształtowaniu się warstwy uprzywilejowanej, która próbuje wymusić podległość ogółu, nie były rezultatem zbrojnej przemocy. Znaczenie owych *braterskich udrów* przeciwstawiał bowiem skutkom *obcej cywilizacji*, która *potężne na ich losy wywierała działanie*. Pisał, iż *tam gdzie się w czysto słowiańskie wdzierała ziemie i w nich rozpościerała swój byt, tam dręczyła żywioł plemienia i narodowy, a gdzie rychlej się rozkrzewiła, tam rychlej poniżenie ludu zjednała*[50].

Oba przytoczone warianty zobrazowania konfliktów w świecie słowiańskim łączy intencja takiej interpretacji, która nie wchodziłaby w fundamentalną kolizję

[46] Tamże, s. 747.
[47] Tamże, s. 746–747.
[48] Tamże.
[49] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 46.
[50] Tamże.

z ideą ich „przyrodzonej" pokojowości. W pierwszym ujawnia się schemat rozumowania, stosowany przez Lelewela w odniesieniu do szeregu kwestii. Jest znamienne, że uznając przypadki podboju za efekt żądz czy ambicji jednostek, wyabstrahowane od dążeń całej społeczności, odstąpił spektakularnie od zasady uznawania za *sprężynę* dziejów działań zbiorowych. Czynił w ten sposób z reguły tam, gdzie dostrzegał fakty niezgodne z głoszoną przez siebie teorią. Uznanie ich za dzieło jednostki, odstępującej od zasad społeczności, pozwalało utrzymywać, że odkryta zasada nie została podważona. Cytowany wywód łączy argumentację pod hasłem wyjątku, który nie obala reguły, z innym często stosowanym (wcześniej już analizowanym) chwytem: pokojowe usposobienie, rzekoma odwieczna plemienna cecha, została przez jego część zatracona na skutek obcych wpływów, *cywilizacji*, która *przeistacza wiarę i umysł*. Warto także zauważyć, że uznawanie uczestnictwa w agresywnych działaniach zbrojnych za postawę obcą ideałom i charakterowi ludu słowiańskiego, stanowi przykład rzutowania wstecz istotnej tezy, należącej do *credo* XIX-wiecznych demokratów. Nie wątpili oni, że armie i zabory są z natury rzeczy dziełem monarchów, a ludy, gdy tylko odzyskają swe przyrodzone prawo suwerenów, nigdy już nie będą prowadzić wojen.

Stąd także (niezależnie od oceny empirycznego ugruntowania tzw. *teorii podboju*) wynikało jego przeciwstawianie się przekonaniom, że Polska wyrastała z przemocy i przelewu krwi, a jej mieszkańcy reprezentowali dwa obce etnicznie pierwiastki. Nie ma żadnych śladów — pisał — *ni w mowie, ni w ustawach, ni w towarzyskim urządzeniu*, które by pozwalały przypuszczać, że w przeszłości dokonało się coś stanowiącego analogię z podbojami Franków, Normanów czy Waregów, które doprowadziły do zasadniczej zmiany składu i struktury społecznej. W Polsce, choć obydwie warstwy asymilowały jakieś elementy obce, *cudzoziemski przybytek*, to jednak *lud jest tym narodem, co i szlachta*[51]. Lelewel nie mógł lekceważyć prób odwoływania się na gruncie rodzimych dziejów do teorii, która już w obrębie filozoficznej historii oświecenia zyskała szeroko uznany walor bezsprzecznej prawdy. *W XVIII wieku* — pisał Serejski — *zanim jeszcze ugruntowała się idea rozwoju jako procesu stopniowych przemian wewnętrznych, najprostsze rozwiązanie zagadnienia nasuwało się w postaci katastrofy, nagle, gwałtownie zmieniającej pradawny, pierwotnie zgodny z przyrodzonymi prawami ustrój bezklasowy i bezpaństwowy*[52]. Teza ta, odpowiednio zregenerowana i przeniesiona na grunt historiografii romantycznej, tworzyła zaporę dla głoszonych przez Lelewela ideałów, szczególnie, że jej spektakularny renesans ugruntował zarazem tradycję posługiwania się nią jako orężem w walce o zmianę stosunków społecznych.

W historiografii francuskiej od dawna łączono genezę stanu uprzywilejowanego z faktem podboju Galii rzymskiej przez Franków. W latach dwudziestych

[51] J. Lelewel, *Slawia dziesiątego i dwunastego wieku*, s. 761.
[52] M.H. Serejski, *Z zagadnień genezy państwa polskiego...*, s. 208.

XVIII stulecia hr. Henri de Boulenvilliers legitymizował w ten sposób feudalne prawa arystokracji, ale niedługo później, przyjęło się traktować ów „akt założycielski", oparty na przemocy i uzurpacji, za argument przeciw jej uprzywilejowanej pozycji. Do *teorii podboju* odwoływali się zwolennicy mniej lub bardziej radykalnych zmian, jak Monteskiusz czy Mably, zaś ksiądz Sieyes, przyjmując w swej słynnej broszurze ideę o wywodzących się z podboju „dwóch rasach", postulował przepędzenie potomków barbarzyńskich zdobywców na powrót do germańskich lasów. Na początku następnego wieku M-me de Staël przyjęła w opisie rewolucji podobną optykę „dwóch narodów", twierdząc także, że w większości państw europejskich prawo cywilne wywodzi się z podboju. W epoce restauracji ten punkt widzenia zaakceptowali liberałowie, którzy w polemice ze środowiskami zachowawczymi próbowali wykazać bezprawność starego porządku, stawiając u jego podstaw akt przemocy[53]. Warto również zauważyć, że teoria wywodząca genezę nierówności społecznych z podboju była popularna w okresie rewolucji angielskiej XVII w., podnoszona przez jej radykalny nurt[54].

Także w Polsce epoki stanisławowskiej koncepcja genezy państwa w drodze najazdu, służąca wcześniej jako sankcja dla *status quo*, dla przywilejów szlachty, stała się orężem w walce o fundamentalne zmiany wewnętrzne. *Teoria najazdu* — jak pisał Władysław Smoleński — *bez względu na wartość naukową, posiadała w XVIII w. doniosłość moralnego pocisku, z jej bowiem stanowiska klasa uprzywilejowana i bogactwo, i stanowisko społeczne zawdzięczała tylko przemocy*[55]. Wymowny literacki obraz likwidacji spokojnego i szczęśliwego życia mieszkańców pierwotnej utopii przez najazd stworzył Franciszek Salezy Jezierski, a podobną koncepcję genezy nierówności i ucisku głosili później także Kołłątaj i Staszic. Inni natomiast, jak Naruszewicz, uznając podbój za źródło poddaństwa chłopów, łagodzili wymowę tej tezy, wskazując, że powstała zarazem silna władza króla, otaczająca lud opieką. Choć ideologiczne przesłanie tej *teorii* mogło być odczytane w bardziej zróżnicowany sposób, to aż po schyłek epoki romantyzmu pełniła ona *głównie rolę ostrza antyfeudalnego*[56]. Serejski podkreślał, że *w okresie ostrych rozbieżności klasowych, zwłaszcza w latach 1830–1848, służyła ona głównie za oręż w walce narodowo-wyzwoleńczej i społecznej i stanowiła wówczas pewnego rodzaju teorię walki klas, klas występujących w szacie odmiennych żywiołów etnicznych*[57]. Choć w demokratycznych pismach emigracyjnych twierdzenie, że chłop i szlachcic byli potomkami różnych szczepów, było obecne rela-

---

[53] B.G. Reizow, *Francuzskaja romanticieskaja istoriografia...*, s. 76–78; B. Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, s. 100–101; A.F. Grabski, *Myśl historyczna...*, s. 167; M.A. Ałpatow, *Idee polityczne francuskiej historiografii burżuazyjnej XIX wieku*, Warszawa 1953, s. 21–41.

[54] B.G. Reizow, *Francuzskaja romanticieskaja istoriografia...*, s. 78.

[55] W. Smoleński, *Kuźnica kołłątajowska*, przedmowa Ż. Kormanowa, Warszawa 1949, s. 71.

[56] M.H. Serejski, *Z zagadnień genezy państwa polskiego...*, s. 207–209; A.F. Grabski, *Myśl historyczna...*, s. 168.

[57] M.H. Serejski, *Z zagadnień genezy państwa polskiego...*, s. 211.

tywnie rzadko[58], to przynajmniej potencjalnie rysowała się perspektywa wykorzystania takiego obrazu genezy podziałów społecznych w propagandzie rewolucyjnej, głoszącej wykluczenie szlachty ze wspólnoty narodu. Uwidoczniła to z całą ostrością mroczna wizja *Lilli Wenedy*, gdzie Słowacki nadał podbojowi wymiar mitycznego kataklizmu, odciskającego tragiczne piętno na przyszłych dziejach społeczności, spojonej wówczas w jedno z dwóch pierwiastków przelaną krwią pokonanych[59].

W okresie decydującym dla ukształtowania się interpretacji dziejów Polski Lelewela, *teoria podboju* zyskała rozgłos za sprawą dzieł Augustyna Thierry'ego. W *Historii podboju Anglii przez Normanów* (1825) i *Pismach o historii francuskiej* (1827) głosił on tezę, że średniowieczne podboje były zasadniczym czynnikiem, który ukształtował nadal istniejące struktury i ciągle żywe konflikty społeczne. Ostry charakter konfliktów w Europie po Kongresie Wiedeńskim przesądzał o aktualności jej wydźwięku i wyniósł ją do rzędu kwestii absorbujących w sposób szczególny licznych historyków i publicystów. Za sprawą opartych na *teorii podboju* dzieł Thierry'ego, uważanych za przełomowe w dziejach historiografii francuskiej, średniowiecze stawało się szczególnym obiektem zainteresowania jako epoka, w której powstały zasadnicze, trwające aż do współczesności instytucje prawa i formy życia państwowego[60]. Francuski historyk podkreślał, że barbarzyńskie podboje germańskie, dążące do wyniszczenia bądź ujarzmienia, miały szczególny charakter. Istotne dla jego koncepcji założenie głosiło zarazem, iż najlepszą, najważniejszą, a nieopisaną częścią przeszłości, bardziej wzniosłą niż wszelkie wyczyny wojenne, jest historia ludu, dzieje dążeń do wolności warstw niższych. Specyficzny względem dawnych ujęć rys *teorii podboju* u Thierry'ego wiąże się z jej powiązaniem z nowym pojęciem narodowości, z ideą indywidualnego oblicza narodu, jego specyficznych cech, określających jego los i charakter działań, rozumienie własnych interesów oraz miejsce w uniwersalnej cywilizacji[61]. Wypadki, które postrzegano dotychczas jako czyny jednostek, historyk uka-

[58] Podkreślał to Stanisław Pigoń, wskazując przy tym, że zdarzało się tak nawet wśród tych (jak Mierosławski), którzy ubolewali nad brakiem najazdu, uznając, że *jednorodność plemienna* osłabiała siłę konfliktu społecznego (S. Pigoń, *Problem ludu — narodu w publicystyce Wielkiej Emigracji*, Kraków 1966, 35–38). Wyraźniejszą obecność przekonania o pochodzeniu chłopów i szlachty *z różnych szczepów* w emigracyjnej publicystyce dostrzegał Juliusz Kleiner (*Juliusz Słowacki, dzieje twórczości*, t. II, *Od Balladyny" do „Lilli Wenedy"*, Lwów 1923, s. 321).

[59] Na historyczne ramy dramatu wpłynęła szczególnie niewysokich lotów praca zaprzyjaźnionego z poetą F.H. Lewestama *Pierwotne dzieje Polski* (Warszawa 1841), której autor dowodził, że społeczeństwo polskie powstało na drodze podboju *Sławian* przez blisko z nimi spokrewnionych celtyckich *Llachów*.

[60] B.G. Reizow, *Francuzskaja romanticieskaja istoriografia...*, s. 83–84. Zwracano uwagę, że współcześnie z przełomowym dla historiografii francuskiej dziełem Thierry'ego ukazała się książka Rankego *Germanischen und romanischen Völkern* (1824), przełomowa dla historiografii niemieckiej (E. Fueter, *Geschichte der neueren Historiographie*, s. 450).

[61] B.G. Reizow, *Francuzskaja romanticieskaja istoriografia...*, s. 86–87.

zał jako wynik głębokich przyczyn, walki narodowości, zderzenia ich interesów ekonomicznych i odrębności kulturowej. Przekonanie, że każda społeczność ma swój udział w rozwoju cywilizacji, znajdowało odzwierciedlenie w jego sympatii do narodów uciśnionych oraz skłaniało go do eksponowania znaczenia odrębności prowincjonalnych, co wyrażał np. w krytyce likwidacji struktury historycznych podziałów przez unifikacyjny walec rewolucji[62].

Wprawdzie Lelewel początkowo wyraził się z entuzjazmem o książce Thierry'ego[63], jednak kształtujące się w okresie emigracyjnym jego oblicze ideowe było w oczywisty sposób nie do pogodzenia z koncepcją różnoetnicznej genezy społeczeństwa polskiego, a zaostrzony wówczas wektor politycznej wymowy *teorii podboju* stał się dodatkową przesłanką szukania innej podstawy jego wewnętrznej stratyfikacji niż ujarzmienie przez najeźdźców[64]. Nie oznacza to jednak, że badacz rezygnował całkowicie z wyjaśniania powstania różniących się warstw przez przypisanie im odmiennego pochodzenia. Tyle że w jego wywodach rysował się raczej obraz podporządkowania większości przez mniejszość w drodze nie podboju, ale pokojowej ekspansji, dokonywanej w obrębie tego samego etnosu, co pozwalało minimalizować różnice. Działanie tego czynnika odnosił zarazem do relatywnie późnej fazy zjawiska, podkreślając brak podstaw źródłowych do uchwycenia początków stratyfikacji. Uwarunkowanie poglądów w tej kwestii uległo znaczącej zmianie wraz z podjęciem próby ich powiązania z koncepcją etnogenezy Słowian. Miało to oznaczać usytuowanie czynnika pokojowej ekspansji w rzeczywistości społecznej, która odbiegała znacząco od pierwotnej równości; zróżnicowane było już przecież społeczeństwo Geto-Daków, którego dzieje uznał za fazę dziejów Słowian. Trzeba zarazem zaznaczyć, że odrzucając *teorię podboju*, Lelewel swą koncepcją wpisywał się jednak w ogólniejszej natury zmianę, jaką niosło dla europejskiej historiografii dzieło Thierry'ego. Przy całej odmienności interpretacji polskiego dziejopisa można bowiem w stosunku do niej zastosować formułę postrzegania średniowiecza jako epoki, z której wywodzą się fundamenty współczesnego życia politycznego.

Stan przemyśleń uczonego w kwestii genezy stratyfikacji społecznej na początku lat trzydziestych wydaje się oddawać tekst dotyczący aktualnego stanu sprawy chłopskiej, skądinąd wymowny wyraz jego naiwnego solidaryzmu. *W Polsce* — pisał — *niezawodnie stan szlachecki z Lachów, sam z siebie wyniknął. Czy to jaka peuplada przeważna utworzyła go, czy odszczepienie się od stanu kmiecego i wyniesienie się przez dłuższą operację politiki i cywilizacji, dość że z czasem*

[62] Tamże, s. 87, 100–102.

[63] *Oh! Jaka to być powinna nauka dla wszystkich nas, dla arystokratów i juste milieau, dla generałów, wojewodów, posłów; dla układających się, odrętwiających, stroniących, etc.* (J. Lelewel, *Listy emigracyjne*, t. V, s. 21).

[64] Należy zaznaczyć, że Thierry skłonny był bodaj uznawać podbój za typowe źródło nierówności klasowych, w każdym razie podkreślał, że tak było *w wielu krajach* (M.A. Ałpatow, *Idee polityczne...*, s. 47).

stan ten umiał usunąć wszelkie inne od obywatelstwa; obywatelstwo sam sobie zastrzegł[65]. Badacz uznał więc, że nie da się wyjaśnić okoliczności uzyskania przez szlachtę statusu grupy uprzywilejowanej, odpowiedzieć, czy był to rezultat procesu ewolucyjnego, czy gwałtownej zmiany. Mimo publicystycznego charakteru tekstu widać tu ostrożność erudyty, który wybrał nader enigmatyczną formę wypowiedzi (z czasem takiej ostrożności bardzo mu zabraknie). Ale problem nie ograniczał się przecież do wskazanego dylematu: wypowiedź odnosi się wszakże do stanu, gdy istniała już odrębna grupa *Lachów* (o której nic tam bliżej nie napisał), a więc należałoby zapytać kim byli i skąd się wzięli, jaka była ich relacja w stosunku do ogółu społeczności, czym się różnili od jego reszty. Zarazem należy rozumieć, że Lelewel wykluczał, by owi *Lachowie* byli zdobywcami, którzy drogą podboju ujarzmili klasę niższą; *odszczepili się* oni *od stanu kmiecego*, a raczej od wspólnego z nimi pnia etnicznego[66].

Sprawa owych *Lachów, Lęchów, Lechitów, lechów, leszków* — tych wszystkich form bowiem używał uczony, nie troszcząc się o uzasadnienie dla posługiwania się wieloma wariantami terminu — jest bardzo istotna dla jego poglądów w kwestii genezy społeczeństwa i państwa polskiego, ich wyodrębnienia ze słowiańskiego ogółu. Główna całościowa synteza — *Uwagi nad dziejami Polski i ludu jej* — zawiera różne możliwości zrozumienia, skąd się wzięła i czym się charakteryzowała ta grupa. Jej polskie wydanie (1855) ukazuje zmianę poglądów w stosunku do wcześniejszej edycji francuskiej z 1844 r.; istotny był zwłaszcza otwarty akces do idei *objawienia pierwotnego* oraz do tezy o pochodzeniu Słowian od Daków. Dodane w związku z tym obszerne uzupełnienia w kwestii najdawniejszych dziejów Polski gmatwały dodatkowo ich obraz. Ocena Antoniego Małeckiego, który w książce poświęconej sprawie *Lechitów* podkreślał *uderzającą niejasność i mętność pojęć* w pismach Lelewela traktujących o tym okresie[67], znajduje tu pełne potwierdzenie. W jego wywodach plączą się więc różne wątki, z których wielu nie da się uprawdopodobnić źródłowo, zaś wszystkich — wzajemnie pogodzić.

Dla późniejszych wypowiedzi w tej kwestii podstawę stanowi jego pogląd o odwiecznym *na dwie klasy rozdziale. Nad lud włosienny, za dackich czasów dostojniejsi byli kołpacznicy* — pisał. — *Pojawia się podobny podział nie w jednym ludzie. Powiedzieć można, że w każdym powodzenie tworzyło klasę wyższą, przystępną dla każdego. Lud nie zazdrościł ich czynniejszego a dostojniejszego obywatelstwa, przestawał na wspólnym udziale swoim w sprawach powszechnych*[68].

---

[65] J. Lelewel, *Uprzednia myśl*..., s. 11.

[66] Wątpliwości w kwestii takiego odczytania budzi enigmatyczna i myląca formuła *sam z siebie wyniknął*, jednak zdecydowanie wspiera je kontekst: uczony skonstatował różny charakter praw własnościowych szlachty polskiej i francuskiej, przypomniawszy uprzednio, że Frankowie *wydarli własności Gallom* (J. Lelewel, *Uprzednia myśl*..., s. 9, 11).

[67] A. Małecki, *Lechici w świetle historycznej krytyki*, s.140.

[68] J. Lelewel, *Narody na ziemiach słowiańskich*, s. 747.

Łatwo zauważyć, że znikły tu wahania, widoczne w cytowanej już, wcześniejszej o kilkanaście lat ocenie i zostało powiedziane jasno, że stratyfikacja dokonuje się w drodze ewolucji, zaś jej źródłem są procesy wewnętrzne (inne czynniki są więc zbędne). Próbę zespolenia kwestii *Lechitów* oraż formowania się struktury społecznej w plemionach zachodnich Słowian z *teorią dacką* uczony podjął we fragmentach dodanych do polskiej edycji *Uwag nad dziejami Polski*. *Po upadku Decebala* — pisał — *lechici (kołpacznicy) ciągnęli za góry do Chrobatów i za Chrobatami w czterech rozwinęli się ludach aż do morza bałtyckiego gościnę znajdując; prowadzili niemniej ludności nad Elbę i do Boemji*[69]. Takie utożsamienie *lechitów* z *kołpacznikami*, wyższą klasą u Daków, niosło wszakże — abstrahując tu od całej fantastyczności *teorii dackiej* — nowe trudności. Należy choćby zauważyć tezę, że po upadku państwa Daków emigrowała tylko klasa wyższa, co jest kolejną (zob. poprzedni rozdział), a w równym stopniu jak wcześniejsze spekulatywną opinią w sprawie ich rzekomej wędrówki. *Chrobaci* zakarpaccy, którzy przyjęli ich gościnnie, to w świetle tez *Narodów na ziemiach słowiańskich* winni być ich rodacy, którzy mieli się tu osiedlać od wieków. Warto przypomnieć, że teza o *czterech ludach* obejmowanych wspólną nazwą *Lęchów* pochodzi od Nestora; jest to najstarszy przekaz zawierający ten etnonim[70], który miał spowodować tyle kontrowersji w literaturze historycznej. Owe cztery ludy to Polanie, Mazowszanie, Łutycze (Lelewel identyfikował ich jako Łęczycan) i Pomorzanie, a nowo przybyli jego zdaniem tak je zdominowali (*przewaga Lęchów do tego stopnia urosła*), że nazywano je *lechickimi*[71].

Przywołane tu wywody generują ponadto pytanie, jak ułożyły się na dłuższą metę relacje między zasiedziałą od dawna ludnością a przybyszami, o czym badacz niczego nie powiedział jasno. (Chcę tu zaznaczyć, że sugerując potrzebę jasnych wypowiedzi, nie mam bynajmniej na uwadze postulatu precyzyjnego opisania tych spraw, gdzie jasne może być jedynie to, iż nie będą one nigdy bliżej poznane; chodzi jedynie o to, by czytelnik mógł rozeznać, co właściwie utrzymuje autor.) Formuła owej enigmatycznie wskazanej *gościny*, która prowadzi ostatecznie do zdobycia dominacji przez przybyszów, nie może satysfakcjonować jako kwintesencja wiedzy o wielu wiekach wspólnego bytu. Chodzi przecież o okres od Decebala po Ziemowita czy nawet Mieszka, gdyż — jak twierdził — wtedy

[69] Tenże, *Uwagi nad dziejami...*, s. 43.

[70] A. Małecki, *Lechici w świetle historycznej krytyki*, s. 15. Później u mistrza Wincentego pojawiła się forma *Lechitae* (tamże, s. 39).

[71] Ta informacja znajduje się jednak nie w *Uwagach...*, ale we wcześniejszych *Narodach...*, jednak wcale nie w tych miejscach, do których odsyła uczony (J. Lelewel, *Sławia dziesiątego i dwunastego wieku*, s. 749; por. tegoż, *Uwagi nad dziejami...*, s. 43, przypis 23). Ten przypadek jest bodaj raczej przykładem typowej dla Lelewela niestaranności, pomnożonej już wówczas spadkiem intelektualnej sprawności. Przykładem zaś nieprawdziwego sugerowania poprzez odsyłacze do wcześniejszych dzieł, że określone kwestie tam zostały udokumentowane, jest sąsiedni przypis 22, z którego wynika, iż w *Narodach...* przedstawił on dowody na to, że w państwie Daków *włosienni również praw obywatelskich dopełniali*.

sytuacja społeczna weszła w fazę istotnych zmian. Nie sposób tu nie wspomnieć, że znaczna część refleksji Lelewela wokół dziejów Słowian (a szczególnie ta, której tematem są stosunki społeczne), w epoce od podboju Dacji po schyłek tysiąclecia, sytuuje się w bezczasowej abstrakcji, często bez próby choćby przybliżonego odniesienia do chronologii. W odnośnych fragmentach dzieła brak wzmianki choćby o możliwości konfliktu, co tworzy wyobrażenie, że idylliczne życie społeczności, która gościnnie przywitała bratnich przybyszów, nie widząc w nich konkurencji do jakichkolwiek dóbr, nie ulegało żadnym zakłóceniom. Migrujący znaleźli miejsce w społeczności zapewne już niejednolitej, ale złożonej z grup nieantagonistycznych, dołączając do miejscowych *kołpaczników* i umacniając ich pozycję jako wyższej klasy. Pozwala tak sądzić poniekąd analogiczny przypadek inwazji *lechitów* do Czech, ale tam chodziło już chyba o *lechitów* w innym rozumieniu (chociaż tego nie można być całkiem pewnym).

W tekście powstałym jeszcze w kraju Lelewel pisał o tym samym etnicznym rodowodzie ludu i polskiej szlachty, nazywał jej przodków, Polaków-Lachów, *zdobywcami* i stwierdzał dokonanie *podboju*, który miał *charakter czysto słowiański*[72]. Później, we francuskiej wersji *Uwag*, wliczając różne *okoliczności* historyczne genezy nierówności społecznych i twierdząc, że wśród Słowian utrwaliły się one jeszcze w okresie przed chrystianizacją, wskazywał, że rozwarstwienie to powstało między innymi w drodze podboju. *Indziej* — pisał — *zwycięzca zwyciężonych niewolił do nierównego spojenia się ze sobą, żałosny pokonania i ujarzmienia przypadek*[73]. Taki kształtujący strukturę wewnętrzną społeczności plemiennych podbój miał dokonywać się w obrębie jednego etnosu, mieć charakter „sąsiedzki". *Mimo braterskiego usposobienia* — pisał — *między Słowianami pojawiały się zwady, a z różnych powodów mnogie rodziny i ludności całe przesiedlały się i wdzierały do bratnich posad. Z tego tworzyły się różne stosunki między mieszkańcami slawow zebranych. Bracia nad braćmi przewagę brali, górą stawali, braci, co ich przewagi skruszyć nie zdołali, poniżali w podrzędną zależność*[74]. Bliższej charakterystyki tych procesów nie przedstawił, ale jest oczywiste, iż typ inwazji, o którym mowa nie miał nic wspólnego z okrutnym i krwawym podbojem z dzieł Thierry'go. Podstawą przytoczonych spostrzeżeń był materiał dotyczący dziejów Słowian południowych w okresie poprzedzającym powstanie pierwszych zawiązków państw. Analogiczne zjawiska dopuszczał także w dziejach Słowian zachodnich, ale w tym przypadku wyraźnej wypowiedzi o charakterze czy znaczeniu ewentualnego podboju unikał tym bardziej; wydaje się jednak pewne, że podboju w ściślejszym sensie, zwłaszcza takiego, który powodowałby *ujarzmienie*, tutaj nie dopuszczał. Za formułą głoszącą, że *szczep lechicki, od wieków na rozmaite ludy podzielony, zlewał się nareszcie w jedno ciało i rozpościerał*

[72] *Joachima Lelewela odpowiedź...*, s. 16. Por. także komentarz wydawcy, s. 24.
[73] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 42.
[74] Tamże, s. 34.

panowanie pod przewodnictwem króla[75], kryje się bowiem raczej wizja pokojowego przebiegu zdarzeń.

W każdym razie kolejne, konkurencyjne wersje pochodzenia *lechitów* we fragmentach dopisanych do późniejszej edycji polskiej łączy niebudzące już wątpliwości wykluczenie możliwości, by wywodzili się z grupy, która status klasy wyższej uzyskała dzięki przemocy. Co więcej, Lelewel zaczął z czasem znacznie bardziej powściągliwie niż we wczesnych pracach[76] pisać o podbojach sąsiednich, zajmowanych przez pobratymcze szczepy terytoriów jako drodze powstania państwa Piastów. Można domniemywać, że czynił tak poniekąd „na wszelki wypadek", bo przecież stwierdzenie takiego faktu nie musi być łączone z procesem stratyfikacji społecznej, gdzie zdobywcy stają się klasą panującą. W każdym razie jest bardzo znamienne, że już w *Uwagach* zrezygnował z formuły *Polska podbijająca* jako określenia pierwszego okresu jej dziejów, stosowanego w *Historii polskiej* i w przeróbkach podręcznika Wagi[77]. W późnym (1857) dodatku do *Dziejów potocznych* nie tylko nie pojawiło się żadne słowo, które mogło się kojarzyć z włączeniem sąsiednich ziem *manu militari*; uczony użył zaś określenia wskazującego na drogę pokojową: *tymczasem rozszerzyło się polskiej rodziny Piasta panowanie, tworzyło Polskę ze spójni ludów*[78] — pisał. Wolno stąd wnioskować, iż zaczął się stopniowo obawiać, że podkreślanie faktu rozrastania się państwa Piastów w drodze zaborów może być wykorzystane jako podstawa tezy o krwawej przemocy sprzed wieków jako źródle aktualnych podziałów. Być może dopiero po latach spędzonych na emigracji uświadomił sobie pełniej, w jakim stopniu koncepcja podboju była na Zachodzie czynnikiem eksponującym uwarunkowanie konfliktów klasowych przez zbrodniczy akt założycielski i uzasadniała drogę rewolucyjną. Uwrażliwienie na ten antagonizujący potencjał należałoby łączyć tak z dokonującą się zmianą poglądów uczonego, jak z faktem, iż dopiero z czasem wzrost znaczenia orientacji demokratycznej w polskiej myśli politycznej mógł rodzić obawy wykorzystania argumentu „z podboju" przez bardziej radykalne odłamy.

Wątek *lechitów-kołpaczników* dackich, wprowadzony w partiach dodanych do polskiej edycji *Uwag*, pozostaje w oczywistej kolizji z pierwotnym ujęciem tej kwestii, które mimo to uczony pozostawił. W wersji francuskiej, odwołując się do koncepcji, że słowo *lech* oznaczało *młodego wojaka*, próbował objaśnić powstanie, a właściwie ewolucję różnic społecznych w Czechach. (Obraz struktury społecznej w tym kraju miał niewątpliwie przez analogię służyć zobrazowaniu stosunków w Polsce.) Również w tym ujęciu zasadnicze znaczenie przypisał swoistej inwazji pobratymców, pozbawionej znamion podboju; było to pokojowe

[75] Tamże, s. 50.

[76] W *Historii polskiej...* już *Leszkowie i Popiele* dokonywali podbojów, a po upadku ich rodu, zagarnąwszy *władzę wździercy* [sic] *i zaborcy*, Ziemowit dokonał *okolicznych zaborów, którym żaden poprzednik jego nie zrównał* itd. (J. Lelewel, *Historia polska...*, s. 54).

[77] J. Lelewel, *Historia polska...*, s. 48; tenże, *Teodora Wagi...*, Wilno 1824, s. 70.

[78] Tenże, *Przypiski do dziejów Polski potocznie opowiedzianych*, w: *Dzieła*, t. VII, s. 210.

osadnictwo, jak się okazuje, aprobowane czy tolerowane przez dotychczasowych mieszkańców. *Podania polskie twierdzą* — pisał — *że pewien lech z ich krainy wyprawił do Czech młodszego brata, który się tam ze swym ludem osiedlił*[79]. Choć badacz odwoływał się do *podań polskich*, to nie z nich zaczerpnął myśl, że słowo *lech* oznaczało *młodego wojaka*; podstawą tej wykładni był bez wątpienia przekaz Dalimila z początku XIV w., mówiący o wędrówce *lecha* imieniem Czech. Termin ten był tam zatem appellatiwem, ale jego znaczenie nie było wcale jasne; wedle interpretacji dokonanej w XVIII wieku przez Gelazego Dobnera, miał on oznaczać *junaka*, *panicza* (*młodzieńca*)[80], co generalnie jest zbieżne z *młodym wojakiem* Lelewela.

Jak wynika z dalszych wywodów uczonego, ten napływ *młodzieży lechickiej* z bratniej krainy prowadził do przekształcenia struktury społecznej, nakładając się na istniejące już wcześniej początki rozwarstwienia, nie jest to jednak ani jasne, ani przekonujące. *Wspólnie z krajowcami* mieli oni stworzyć *wyższą klassę, która jedynie przemożnym kmetonom pierwszeństwa ustąpiła*. Niczego nie wiadomo o części tubylców, która współtworzyła tę *wyższą klassę*, nie została ona także nazwana. W każdym razie przed inwazją do tubylczej społeczności należeli także *kmiecie*, posiadający od dawna jakąś niesprecyzowaną odrębność (pojawia się formuła *stare miano kmieci*). Tych miał spotkać los dwojaki: ogół *kmiecych krajowców spadł w podrzędne położenie*, został *wyzuty z prawa obywatelskiego* (wcześniejsza zasada podziału zatem nie dyskryminowała ich pod tym względem). Natomiast ich niewielka część (*szczupła liczba*) *dochowała starodawne stanowisko, wdając się ze wspólną z owymi osadnikami sprawę* [sic], miała nawet zyskać nadrzędną pozycję. Z pozoru może to wyglądać na niewyrażoną *explicite* tezę o jakiejś zdradzie solidarności klasowej, o kolaboracji z przybyszami przeciw interesom całej *klassy* w imię własnego, egoistycznego interesu. Ta mała grupa pochodzenia *kmiecego* zachowała bowiem *najwyższe obywatelskie dostojeństwo* i *wysoką prerogatywę*, co więcej *otrzymała w radach i sądach* dziedziczne *dostojności wysokie* i w rezultacie *przodkowała lechom i władykom*[81]. Jednak ów stan rzeczy był przywoływany nieraz jako dowód statusu kmieci w ustroju pierwotnego *gminowładztwa*, co sugerowaną interpretację ewidentnie wyklucza.

Wątku *lechów* jako *młodych wojaków* nie podjął już uczony gdzie indziej — poza cytowanym fragmentem termin ten oznacza zawsze w przybliżeniu „właści-

[79] Tenże, *Uwagi nad dziejami*..., s. 40.

[80] Zgodnie z tą wykładnią już wcześniej Jan W. Bandtkie domyślał się, że określenie *lachowie* mogło oznaczać *młody naród* (A. Małecki, *Lechici w świetle historycznej krytyki*, s. 54–55, 138). Przekaz Dalimila był ważną przesłanką upowszechnionej wtedy koncepcji zasiedlenia Czech przez ludność słowiańską z terenu tzw. Wielkiej, czyli Białej Chrobacji, tzn. zza Karpat, znad górnej Wisły bądź terenów Rusi Halickiej, którą wspierał autorytet Szafarzyka, przekonanego, że przodkowie Czechów to przybyła z Rusi *najpołudniowsza latorośl Lechów* (por. P.J. Szafarzyk, *Słowiańskie starożytności*, s. 609–610).

[81] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami*..., s. 40–41.

cieli ziemskich" (przymiotnika „większych" — o czym dalej — akurat nie traktował bezwarunkowo). Wydaje się przy tym, że również w przywołanych rozważaniach, choć anonimowo, pojawiają się tacy *lechici* — bo chyba tylko oni mogli być tą nienazwaną częścią *krajowców*, z którą złączyli się i z czasem zlali w jedno ci napływowi *młodzi wojacy*. Nie wnikając w kwestię realności takiego procesu, trzeba zauważyć, że w stworzonej przez badacza specyficznej rzeczywistości byłoby to rozwiązanie wątpliwe logicznie. Z pewnością bowiem sytuacja, gdy ta sama nazwa odnosi się do dwu wyodrębnionych wedle różnych zasad grup społecznych, jest trudna do pojęcia i stanowi ewidentnie o braku spójności. Sam Lelewel bodaj tak to odczuwał i dlatego w tym kontekście nie posłużył się nazwą *lechici* w odniesieniu do *krajowców*, starając się niejako ukryć tę niezrozumiałą dwoistość.

Wskazanych tu wątpliwości w kwestii pochodzenia i pierwotnego charakteru owych *lechów-lechitów* uczony nigdy nie wyjaśnił. Opowiadając się w dalszych pracach za wersją łączącą określenie *lechowie-lechici* z kategorią właścicieli ziemi, których przyjęło się z czasem nazywać *szlachtą* (od *z-lechcic*), faktycznie zaakceptował chyba etymologiczną interpretację Szafarzyka, wywodzącą ten termin od *lechy*, podobnego w różnych językach słowiańskich określenia pola, roli[82]. Taka interpretacja była rezultatem uznania słynnych, spreparowanych w Czechach przez Wacława Hankę rękopisów za autentyczne źródło, obrazujące żywotne problemy, strukturę i wartości społeczeństw słowiańskich przed przyjęciem chrześcijaństwa. *Kmiecie, lechowie i władyki* pojawiają się wiele razy w *Sądzie Libuszy* jako zbiorowości uczestniczące w życiu publicznym, w sejmach[83]. Do takiej socjalno-politycznej konotacji *lechici* jako ziemianie dobrze pasują, inaczej niż pokoleniowa kategoria *młodych wojaków*. Właśnie tak odczytał ten przekaz Szafarzyk: *w sejmach czeskich (sniemy) pochodzących z końca 9. stulecia wyraz kmet' wykładać należy przez bojara, starostę (senior, Landesältester), lech zaś przez ziemianina, pana (magnifice nobilis, optimas), nakoniec władyka przez wolnego gospodarza, ojca i głowę rodziny (minus nobilis, liber)*[84]. Polski uczony przyjął tę samą generalną perspektywę, choć samą wykładnię tych trzech kategorii miał znacząco zmienić i dopełnić po swojemu, co po części pokazuje już analizowany wcześniej fragment.

---

[82] P.J. Szafarzyk, *Słowiańskie starożytności*, s. 600–601, W języku polskim słowo *lecha, licha* utrzymało się do czasów nowożytnych w znaczeniu *grzędy w ogrodzie*, *małego zagonka* (S.B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. II, Lwów 1855, s. 607, por. także *Słownik staropolski*, red. S. Urbańczyk, t. IV, Wrocław 1963, s. 13).

[83] *Królodworski rękopis*, przeł. L. Siemieński, Kraków 1836, s. 124–129. Właśnie te fragmenty *Sądu Libuszy* przywołał Lelewel (*Uwagi nad dziejami...*, s. 40), cytując: *każe księżna vypraviti posli* [...] *po vsse kmety, lechy a wladiki* oraz: *vstali kmeti, lesi a wladiki, pochwalili pravdu po zakonu*. Jakkolwiek obraz życia Słowian, oparty ewidentnie na *Sądzie Libuszy*, pojawiał się u Lelewela często, to na ogół uczony nie cytował wprost tego tekstu. Niemniej przywołał go w II wyd. *Historycznego rozbioru*, w: *Polska wieków średnich*, t. III, Poznań 1851, s. 13.

[84] P.J. Szafarzyk, *Słowiańskie starożytności*, s. 600.

* * *

Kwestię wpływu fałszerstwa Hanki na karierę pewnych istotnych kwestii i pojęć w literaturze historycznej, a szczególnie kategorii *lechów* i *kmieci*, poruszył Małecki[85]. Lelewela obciążył między innymi odpowiedzialnością za *jaskrawy anachronizm*, za oparte na tym falsyfikacie i sprzeczne z innymi źródłami *wprowadzenie do naszej historiografii czynnika społecznego, w wiekach jeszcze przedhistorycznych, pod tem imieniem kmiecie*. Nazwa ta miała bowiem według twórcy *Straconego obywatelstwa* funkcjonować już wówczas w znaczeniu *ludności włościańskiej*, które faktycznie kształtowało się stopniowo dopiero w XIII w. i pojawiło się w ustawodawstwie Kazimierza Wielkiego[86]. Poświęcone Lelewelowi partie cytowanej pracy stanowią wyjątkowy w literaturze przedmiotu przypadek otwartej krytyki jego poglądów i metod poznawania przeszłości. Małecki trafnie zwrócił uwagę na brak rzetelnych podstaw dla szeregu istotnych w jego koncepcji tez, miał też zasadniczo rację, pisząc o oddziałaniu *Sądu Libuszy*, ale zarazem popełnił w tej kwestii rażące pomyłki. Sprawa ta, ściśle związana z problematyką źródeł syntezy Lelewela i genezy *teorii gminowładztwa*, fundamentalną w niniejszej książce, wymaga bliższego potraktowania.

Sąd Libuszy, upozorowany na ludową pieśń, nie zawiera oczywiście socjologicznego opisu pojawiających się tam *kmieci*, *lechów* i *władyków*. Konstatowany w oparciu o jego literalne odczytanie podział na trzy grupy kłóci się z obrazem dwudzielności społeczeństwa w koncepcji Lelewela. Tę rozbieżność powiększa fakt, że żadna z tych grup nie jest „prostym" ludem; *kmiecie* w *Sądzie Libuszy* nie są *kmieciami* w tym znaczeniu, jakie tej kategorii nadawał na ogół Lelewel. Ale charakter falsyfikatu pozostawiał znaczny margines swobody interpretacji tych określeń, stąd Małecki miał zupełną rację, pisząc, że na tym „źródle" uczony oparł swoje wyobrażenie ustroju społecznego Słowian. Tam bowiem *lechowie* zostali pokazani *jako stan, czy pierwiastek odrębny* w obrębie tego społeczeństwa, a do takiej kwalifikacji nie upoważnia żadne autentyczne źródło. Ponadto ukazaną tam *dwojaką naturę własności*, podzielność i niepodzielność gruntu, zależnie od stanowej przynależności posiadacza[87], uczony uznał za podstawę dwudzielnej struktury społeczeństwa. Natomiast sam trójpodział stanowił dla niego kłopot, z którego próbował się wywikłać przez skomplikowane spekulacje. Bez wątpienia z in-

[85] A. Małecki, *Lechici w świetle historycznej krytyki*, s. 242. Problem dostrzegł także Feliks Koneczny, choć z racji syntetycznego charakteru swej książki odniósł się do niego ogólnikowo i nie podając żadnych nazwisk, pisał, że *cała nauka o wiecowaniu i pierwotnym gminowładztwie* opierała się na rękopisie królodworskim i zielonogórskim i była *z palca wyssana* (F. Koneczny, *Dzieje Polski*, Łódź 1902, t. I, s. 147). Jak się wydaje, za znacznie skromniejszy uważał wpływ falsyfikatów Hanki na poglądy Lelewela K. Tymieniecki, który pisał, że na ich treści oparł on przeciwstawianie *kmieci* i *lechów* (K. Tymieniecki, *Lelewel jako badacz dziejów chłopów i obrońca sprawy chłopskiej*, „Kwartalnik Historyczny", R. LXVIII, z. 4, 1961, s. 891).

[86] A. Małecki, *Lechici w świetle historycznej krytyki*, s. 142.

[87] Tamże, s. 132–133.

tencji ograniczania zakresu kolizji swej wizji z tak ważnym dla jej uzasadnienia przekazem wynikały wywody wokół zmiany znaczenia terminu *kmieć*. *W czasach najdawniejszych* — pisał — *miano to udzielane było starszyźnie, najwyższej radzie*. Później nazwa ta określała jakoby *całe obywatelstwo*, wszystkich tych, którzy mogli potencjalnie pełnić funkcję w owej *radzie*, wreszcie *stała się mianem niższego ludu podległego, tak w Czechach, jak w Polsce oznaczała wieśniaków*. Wszakże w Czechach prócz tego utrzymało się znaczenie tego terminu jako *najwyższego obywatelskiego dostojeństwa* (tak *kmieci* traktuje *Sąd Libuszy*), zarazem nastąpiło *rozdwojenie, bo dostojni kmiecie zostali osobno, a lud z obrad zeszedł* — stracił swe *obywatelstwo*[88]. Uczony musiał się też jakoś uporać z *władykami*, którzy w falsyfikacie byli traktowani jako grupa równorzędna z *kmieciami* i *lechami*, każdorazowo wymieniani obok nich[89]. Nie odpowiadało to jego koncepcji dwudzielnej struktury społecznej, toteż najczęściej pomijał ich w swych wywodach. Pojawiali się tam tylko niekiedy — czy to jako usytuowani gdzieś „pomiędzy", tacy, których *tu los w lechitów podnosił, ówdzie w kmiecie spychał*, czy też jako poślednia część warstwy wyższej, często *ubożsi od kmieci, towarzysze broni lechów*, sprawujący *niższe urzędy*[90].

Te zagmatwane i w kategoriach racjonalnych trudne do zaakceptowania kombinacje wynikały w gruncie rzeczy chyba tylko z dążenia do adaptacji na użytek swej koncepcji innych, dla niej nieocenionych, treści falsyfikatu Hanki. Wszystkie te warianty i zawiłości, odnoszące się do zmian statusu grup społecznych oraz ich nazw, trudno przeniknąć, ale też nie ma powodu usilnie do tego dążyć. Warto przytoczyć opinię Małeckiego, która odnosi się szczególnie do przedstawienia przez Lelewela tych właśnie kwestii: *widocznie ze wszystkich tych robót swoich nie był zadowolony. Czuł w nich ten zamęt i niedostatek, który i czytelnika razi w jak najprzykrzejszy sposób. Ale zamiast zlać je w jedno porządnie ułożone, wyczerpujące przedstawienie, a co mu się nie podobało — rzucić do kosza — brał omawiany przedmiot ciągle z nowa na warsztat. Następnie, znalazłszy chętnego wydawcę i wielbiciela w Żupańskim, przysyłał to wszystko do druku*[91]. Obserwacja ta uświadamia poniekąd paradoksalny aspekt jego pisarstwa, które łączy niewzruszoną pewność swych racji z brakiem spójności prób ich konkretyzacji w materii historycznej oraz przekonującego uzasadnienia dla nich. Jeśli jednak Małecki chciał wyrazić przekonanie, że w tych sprawach, które ciągle powracały w tekstach uczonego w postaci kolejnych poprawek i wariantów, jego poglądy od któregoś momentu wykrystalizowały się, że mógłby wyeliminować sprzeczności

[88] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 40–41; tenże, *Bolesława szczodrego...*, s. 307–308; tenże, *Slawia dziesiątego i dwunastego wieku*, s. 749.

[89] Ten tercet *kmiecie, lechowie i władyki* pojawia się tam wiele razy, np.: *księżna każe zwoływać przez posły* [...] *wszystkich kmieciów, lechów i władyków*; Libusza zwraca się za każdym razem do wszystkich trzech kategorii (*Królodworski rękopis*, s. 124–129).

[90] J. Lelewel, *Bolesława szczodrego...*, s. 264, 305; tenże, *Uwagi nad dziejami...*, s. 41.

[91] A. Małecki, *Lechici w świetle historycznej krytyki*, s. 150.

oraz że wiedział, jak to powinien zrobić, a zaniedbał to z jakichś wtórnych powodów, to z takim stanowiskiem nie sposób się zgodzić.

Wydaje się, że w końcu nie był on w stanie nad tym wszystkim intelektualnie zapanować, a parokrotnie powracające narzekania na stan swoich sił twórczych[92] takiego dopowiedzenia wręcz się domagają. Ponadto widać wyraźnie, że dążąc do zagarnięcia dla swych teorii jak największej sumy możliwości interpretacyjnych, które — rzeczywiście, czy tylko pozornie — dawały źródła, był on zupełnie niezdolny do podejmowania decyzji eliminujących pewne pomysły i domysły (mógł to być też właśnie efekt intelektualnej bezradności). Tak więc, czy to ze swoistej zachłanności, czy z zagubienia się w chaosie interpretacyjnych wariacji, mogła brać się niechęć bądź raczej niemożność odrzucenia jednego z wariantów tam, gdzie każdy z nich obiecywał wsparcie jakiegoś wątku jego koncepcji, choć zasada logiki dwuwartościowej nakazywała z czegoś zrezygnować. Przykładem takiej postawy mogą być przytoczone próby interpretacji *lechitów* zarówno jako właścicieli ziemi, jak też jako *młodych wojaków*, ale jeszcze bardziej wyraziście rysuje się ona w przypadku podwójnej etymologii terminu *kmiecie*. Przytoczony już w poprzednim rozdziale wywód głosił, że słowo *kmieć* oznaczało tych, którzy byli *powołani ku umietiu* [...], *dla objawiania myśli, pojęcia, dawania rady*[93]. Ten wyrafinowany koncept dyktowało przekonanie, że wspiera on tezę o ciągłości uczestnictwa ludowej masy, najpełniej odczuwającej głos tradycji, w podejmowaniu decyzji dotyczących plemienia, co miało stanowić rękojmię efektywnej transmisji odwiecznych wartości. Ale w odwodzie pozostawała jeszcze inna możliwość: *kmieć* miałby pochodzić od greckiego κόμήτης, *długowłosy, włochaty*, co — warto przypomnieć — było określeniem niższych warstw ludności geto-dackiej (stąd też miały się wziąć słowa *włość, włościanin*). Kwestia oceny zasadności tego wywodu należy do kompetencji badaczy późnej starożytności i wczesnego średniowiecza, a ci potraktowali je jednoznacznie[94] (choć i laikowi trudno powstrzymać się przed zadaniem pytania, dlaczego w swym poprzednim wcieleniu lud słowiański miałby dokonać samookreślenia w mowie greckiej).

Dla historyka historiografii istotna jest tu obserwacja, że przyjęcie takiego pochodzenia tego słowa miało służyć uczonemu jako instrumentalnie traktowany argument na rzecz dyktowanej względami ideologicznymi koncepcji, tj. ścisłej tożsamości plemion znanych ze źródeł jako Geto-Dakowie oraz Słowianie. Nie

---

[92] J. Lelewel, *Bolesława szczodrego...*, s. 215–216; tenże, *Ostatnie pojrzenie...*, s. 463–464.

[93] Pełna wersja tego urzekającego wywodu w: J. Lelewel, *Bolesława szczodrego...*, s. 307–308; w *Uwagach nad dziejami...*, s. 40 przedstawiona została sama ogólna idea z odwołaniem się do tamtego tekstu.

[94] Słowo *kmieć* posiada niebudzącą wątpliwości etymologię; w najdawniejszej polszczyźnie jest *zaświadczone jeszcze pierwotne znaczenie „wysoki urzędnik książęcy", po raz ostatni bodajże w dodatku do Bogurodzicy, XIV w.* (F. Sławski, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. II, Kraków 1958, s. 280–281). Określenie to pochodzi od łacińskiego *kmetones regni* (*comes, comites*); z czasem *z starszyzny książęcej przeszła nazwa na starszyznę wiejską* (A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1989, s. 239).

ulega bowiem żadnej wątpliwości, że bynajmniej nie wynikało to z analizy godnej jego erudycyjnych możliwości — wymowa tego przykładu jest nie do podważenia, gdyż sam Lelewel w młodości wykpiwał tę etymologię, przedstawioną przez Lindego. Tu wszakże istotny jest już nie brak solidnego oparcia dla ogółu tworzących jego syntezę twierdzeń, nawet w świetle współczesnego mu stanu badań. (Nie może tu tym bardziej rozstrzygać brak nawiązania do nich w badaniach XX-wiecznych, a nawet przez poważnych uczonych ostatnich dekad XIX stulecia; trudno sobie wyobrazić, by etymologia *kmiecia — powołanego ku umietiu* mogła dzisiaj liczyć na inną reakcję niż zadziwienie). W tym miejscu chodzi mi jedynie o wydobycie zadziwiającej praktyki Lelewela, polegającej na trzymaniu się dwu sprzecznych wersji, o postawę swoistego — jeśli wolno dopuścić się daleko idącej trywializacji i aktualizacji — bycia „za, a nawet przeciw". Aby uniknąć ewentualnych nieporozumień, należy może wyraźniej zaznaczyć, że w tekście nie ma żadnych sygnałów, które wskazywałyby na traktowanie przez badacza rozważanych alternatywnych możliwości jako wzajemnie sprzecznych, spośród których ostatecznie tylko jedna może się ostać. Ewidentnie nie chodziło więc o to, że Lelewel, nie widząc w danym momencie dostatecznych podstaw do opowiedzenia się za jedną z nich, pozostawia całą sprawę nierozstrzygniętą, niejako w zawieszeniu. Chce z obydwu wyciągnąć korzyści dla swych historycznych fantazji; słowo *kmieć* powstało więc jako określenie tych, którzy byli *powołani ku umietiu*, a zarazem wzięło się stąd, że słowiański lud (we wcieleniu geto-dackim) nosił długie włosy.

* * *

Należy podkreślić, że problem genezy i źródłowych podstaw *gminowładczych* idei należy do najbardziej zaciemnionych obszarów wiedzy na temat Lelewela. Wystarczające wyjaśnienie tego stanu rzeczy wydaje się stanowić wyjątkowe zagmatwanie obrazu najdawniejszej historii Polski przez niego samego, mnogość różnych wersji przy — ukazanej tu już przez przykład *Lechitów* — osobliwej praktyce dodawania nowych pomysłów do wcześniejszych, tzn. braku wyraźnego odrzucania tych ostatnich, mimo ewidentnej często sprzeczności między nimi. Ale ta trudność, choć istotna, nie tłumaczy wszystkiego; wydaje się zupełnie realne, że celowo unikano stosownych badań z obawy ujawnienia spraw wstydliwych z perspektywy chwały „największego polskiego historyka" (tak właśnie mogło być traktowane znaczenie fałszerstwa Hanki), że celowo je zakłamywano. Taka supozycja obliguje do podjęcia próby precyzyjnego wyjaśnienia tych spraw, to zaś narzuca konieczność zanurzenia się w odmęcie sprzecznych wywodów, by śledzić powody wahań i zmian poglądów. Kwestia genezy *stanu szlacheckiego* i *kmiecego* jest w materii syntezy Lelewela problemem „wyjściowym", stanowi niejako nowy wstęp do dziejów Polski. „Nowy" znaczy tu: „kolejny", gdyż uczony „odkrył" przecież „fazę" dacką, z którą winien był powiązać podziały społeczne w fazie wczesnopiastowskiej.

Przybliżenie wielowariantowych rozważań badacza i porównanie w tym aspekcie różnych jego tekstów, jak też podjęcie polemiki z Małeckim, wymaga jednak uprzedniego nakreślenia odpowiedniego kontekstu. Trzeba zdać sprawę z tego, jaki był stan wyjściowy refleksji syntetycznej Lelewela przed rozpoczęciem nowego etapu życia i kariery naukowej, tj. zanim udał się na emigrację, oraz postawić pytanie, czy i na ile pojawiły się już wtedy elementy późniejszej *teorii gminowładczej*. Należy więc podkreślić, że nie napisał w tamtym czasie obszerniejszego, całościowego dzieła w rodzaju późniejszych *Uwag nad dziejami Polski i ludu jej*, które byłoby podporządkowane jednej koncepcji, określającej ramy całości. Nie była tego typu dziełem wczesna *Historia polska do końca panowania Stefana Batorego*, mało oryginalna, mało przez samego autora ceniona i pozostawiona w rękopisie. Nie były nim też napisane już przez dojrzałego uczonego *Dzieje Polski potocznym sposobem opowiedziane*, pomyślane jako podręcznik dla dzieci i jako taki bez wątpienia wartościowe. W każdym razie w późniejszym okresie Lelewel pozwalał funkcjonować tej książce jedynie z towarzyszeniem obszernych uzupełnień, zawierających właśnie element historiozoficzno-syntetyczny w duchu *gminowładczym*, którego w pierwszej wersji nie było. Ale nie napisał on wcześniej także żadnego skróconego, eseistycznego zarysu, jak późniejsza *Korona Polski i jej królewskość*. Nie przedstawił nawet takiego sformułowania istotnych tez, które odnosząc się tylko do ograniczonej epoki i ograniczonego zakresu spraw, nadawały niejako kierunek całej dalszej interpretacji. (Taki charakter ma np. przywołany już *Wstęp* do wersji z 1857 r. *Teodora Wagi historii królów i książąt polskich*, czy też fragmenty rozprawy *Bolesława szczodrego czyli śmiałego upadek*, jednego z najbardziej fascynujących jego osiągnięć.)

Determinacja, z jaką młody uczony bronił się kiedyś przed podsuwaną mu misją *przyłożenia się do filozoficznej części dziejów, aby zostać dziejopisem*, nie była jedynie incydentalną postawą; określiła ona charakter jego dorobku niemal do schyłku lat dwudziestych. Przypomnienie tego pozwala uświadomić, że cały jego wcześniejszy dorobek w zakresie dziejów Polski był rozproszony, i to nie tylko w tym sensie, że przed *Początkowym prawodawstwem polskim* z 1828 roku i *Dziejami potocznymi* z roku następnego uczony nie wydał na ten temat nic większego niż mała broszurka. Chodzi także o to, że nie podjął on wcześniej żadnych problemów tego rodzaju, jak na przykład właśnie kwestia dawnego prawa polskiego, kwestia węzłowa, której przemyślenie rzutowało na cały szereg ważnych problemów. (Nie stanowi tu wyjątku sprawa rzekomego monoteizmu Słowian, podniesiona w przeróbce podręcznika Wagi z 1824 r. w formie uwag raczej marginalnych; w każdym razie daleka tam jeszcze od postaci, która stała się potem elementem podstaw jego syntezy.) Obserwacje te nie oznaczają twierdzenia, że nie wyszedł on w tym czasie poza wąskie, przyczynkarskie dociekania (zresztą w ówczesnej sytuacji praktycznie zupełnego braku erudycyjnego dorobku w zakresie dziejów Polski, określenie takie nie byłoby samo w sobie wyrazem lekceważenia). Jednakże chcę podkreślić, że w jego rozprawach pojawiały się istotne

spostrzeżenia, które w przyszłości miały posłużyć jako cząstki całościowej konstrukcji, ale ogólniejsze tezy rzadko wówczas formułował, a szczególnie nie przyjął jeszcze założeń koncepcji *gminowładczej*. Uprzedzając dalsze analizy, trzeba zauważyć, że w pracach przedpowstaniowych nie stosował w odniesieniu do wczesnych dziejów Polski terminu *gminowładztwo*, a sporadycznie używane określenia — zdawałoby się bliskoznaczne — *gminność*, *gminowładność*, faktycznie pojmował odmiennie.

Kolejnym niejako ramowym problemem jest chronologia powstawania dzieł znaczących dla poglądów Lelewela po roku 1830. W wielu poświęconych mu pracach mgliście rysuje się fakt, że jako historyk relatywnie długo niczego nowego, przynajmniej w odniesieniu do spraw polskich, nie publikował (w 1835 roku wydana została *Numismatique du moyen-âge*, która zapewniła mu rangę europejskiej miary specjalisty w zakresie numizmatyki historycznej). Pierwsza nowa praca, która miała związek z istotnymi problemami dziejów Polski, powstała dopiero w 1838 r. Była przy tym — by powołać się na zdanie samego autora — w całości oparta na wykładach wygłaszanych w Wilnie i na przeróbce Wagi z 1824 roku[95]. Jednakże tego rodzaju zależność nie musiała oznaczać i nie oznaczała zupełnego braku nowych koncepcji. Bowiem w książce tej i dopiero tu — w *Dziejach Litwy i Rusi aż do unii z Polską w Lublinie 1569 zawartej* — pojawia się problem *gminowładztwa* Słowian. Wokół tej kwestii nie ukształtowała się tam jednak w pełni i ostatecznie jego idea syntetyczna; nastąpiło to dopiero po roku 1846. Istotnym etapem formowania się jego syntezy są również pisane już w połowie lat trzydziestych — pierwotnie po francusku — *Uwagi nad dziejami Polski i ludu jej*, wydane jednak dopiero w 1844 roku. Ta okoliczność stanowi o ograniczonej przydatności tekstu z 1844 roku dla podjętej dalej próby uchwycenia wpływów oddziałujących na kolejne zmiany istotnych pojęć i ewolucji całej koncepcji, nie można bowiem mieć pewności, czy oddaje on poglądy autora z 1844, czy z 1835 roku. Po polsku książka ukazała się zaś, po raz pierwszy i do dzisiaj jedyny, znacząco (aczkolwiek nie pod względem objętości) rozszerzona, dopiero w roku 1855, a charakter dokonanych zmian pozwala twierdzić, że dopiero wtedy otrzymała ona ostateczny kształt. Widać tu zatem, jak długo formowała się synteza Lelewela: nie tylko nie nosił on jej w teczce jako student czy młody wykładowca; nie istniała ona także — nawet jako koncepcyjny zarys — w latach trzydziestych. Nie ma zatem podstaw, by stwierdzić, że rola wielkiego doświadczenia pokoleniowego — klęski powstania i emigracji — jako katalizatora nowego spojrzenia na przeszłość zaznaczyła się w jego przypadku względnie szybko.

Powodów relatywnie niewielkiego dorobku Lelewela jako historyka w pierwszym okresie na emigracji było kilka. Najmniej znaczącym — dlatego iż oddziaływał tylko przez małą część tego czasu — był ten natury psychologicznej: uczony podkreślał, że podobnie jak w 1812 r. był niezdolny do twórczego wysiłku,

[95] J. Lelewel, *Dzieje Litwy i Rusi aż do unii z Polską w Lublinie 1569 zawartej*, Lipsk 1839, s. 4.

odrętwiał był chwilowo umysł autorczy, że odczuwał *jakąś niemoc do ciągłej lektury nawet*[96]. Dużo dłużej miał oddziaływać fakt utraty warsztatu: książek, notatek i rękopisów, oraz wątłe w ówczesnych warunkach perspektywy odtworzenia trzonu niezbędnych materiałów. (Głównie z tego właśnie powodu zajął się średniowieczną numizmatyką Europy Zachodniej.) Dopiero efekty kilku lat starań o zgromadzenie biblioteki i otrzymanie części materiałów pozostawionych w Warszawie pozwoliło mu od 1836 r. *podjąć w dziejach Polski niejakie badania*[97]. Bardzo ważną przyczyną zaniedbania zawodu historyka wydaje się wreszcie zaangażowanie w działania polityczne, nie tylko dlatego, że pochłaniały wiele czasu. Bezmiar emocji, które w nie wkładał, głównie negatywnych (nie tylko dlatego, że wielkie nadzieje początkowego okresu zostały wyparte przez nie mniejsze frustracje), był zapewne zasadniczą przeszkodą dla tej pracy, zwłaszcza tam, gdzie wymagała głębszego namysłu i szerszej perspektywy. Nieprzypadkowa jest zapewne zbieżność w czasie znacznego wzrostu dorobku naukowego ze stopniowym wycofaniem się z działań politycznych (w sensie bezpośrednich prac organizacyjnych). Cytowane tu jego późne wspomnienia o kolejach kariery badawczej zawierają wskazówki pozwalające pośrednio, ale wyraźnie uchwycić czas i okoliczności nowych przemyśleń, istotnych dla jego konstrukcji syntetycznej. Taką możliwość dało mu w połowie lat czterdziestych przerabianie starych oraz pisanie nowych tekstów, które złożyły się na 4 tomy *Polski wieków średnich*[98]; co w pełni potwierdza analiza treści jego dzieł, choćby wspomniane uzupełnienia w polskiej wersji *Uwag*.

Sądzę, że dopiero w zarysowanych ramach, ukazujących długie koleje i ważne okoliczności zewnętrzne kształtowania się koncepcji Lelewela, można wrócić do kwestii oddziałania na nie falsyfikatu Hanki oraz ówczesnych badań. Małecki mylił się w datowaniu początku wpływu *Sądu Libuszy*, twierdząc, że o *kmieciach* jako *antypodach lechitów, żywiole demokratycznym*, po raz pierwszy napisał on w przeróbce dzieła Wagi z 1824 r. Twierdzenia o życiu Słowian w *braterstwie i rolniczej wspólnocie*, o *gminowładnym* rządzie, o *kmieciach*, *rolniczym gminie i dostojniejszych lechitach*, o *niepodzielności gminnej kmiecej ziemi* zostały bowiem dodane dopiero do poznańskiej edycji z 1857 r.[99]. Małecki, który opierał się właśnie na tej wersji, sądził, że wszystkie zmiany w stosunku do wydania poprzedniego zostały zamieszczone w odsyłaczach[100]. Nie dostrzegł, że dopiero w 1857 r. pojawił się obszerny fragment (ponad 10 stron) dodany do wstępu, a stąd właśnie pochodziły wskazane przezeń przykłady, świadczące rzeczywiście o istotnym wpływie fałszerstwa Hanki na obraz Polski wczesnopiastowskiej (a w rezul-

[96] Tenże, *Przygody...*, s. 91.

[97] Tamże, s. 92. Perypetie z materiałami naukowymi, które rodzina wysyłała Lelewelowi partiami, trwały latami, a ostatnią ich część otrzymał dopiero w 1847 r. (tamże, s. 101).

[98] Tamże, s. 107–108.

[99] J. Lelewel, *Teodora Wagi...*, Poznań 1857, s. 69–71, 77–78.

[100] A. Małecki, *Lechici w świetle historycznej krytyki*, s. 140.

tacie całego dalszego ciągu jej dziejów) w dziełach Lelewela. Nie stanowią one zatem dowodu, że wpływ ten zarysował się niedługo po publikacji falsyfikatu, w okresie kiedy ten zajmował jeszcze katedrę w Wilnie.

Pewny, że odkrył jednoznaczny dowód tak wczesnego ukierunkowania poglądów uczonego przez *Sąd Libuszy*, Małecki nie podszedł z konieczną ostrożnością także do innego tekstu, który uznał za niewiele późniejszy (1828) przykład tego wpływu. Syntetyczny zarys *Historia, Obraz dziejów polskich*, w tej postaci, jaka jest znana z edycji w 1858 roku, ewidentnie dowodzi takiego oddziaływania, są wszakże podstawy, by nie wierzyć, że powstał on w tym właśnie kształcie już w roku 1828. Tekst ten istotnie był wówczas pisany, przewidziany jako komentarz towarzyszący *Atlasowi* Reginy Korzeniowskiej, nie został jednak wydrukowany z nieznanego bliżej powodu[101]. Publikując go po 30 latach, autor dodał przy tytule uwagę *skreślony w roku 1828*, sugerującą brak późniejszych zmian, ale wszystko świadczy przeciw takiej możliwości. Wiadomo, że ogół materiałów przygotowanych kiedyś do tego *Atlasu* (*Obraz dziejów* miał być tylko częścią wkładu Lelewela w to przedsięwzięcie), przed wspomnianą edycją w I tomie *Polski, dziejów i rzeczy jej*, został poddany obróbce. Dokonanie zmian i uzupełnień ćwierć wieku później poświadcza korespondencja autora. *Zajęty jestem nowym wydaniem, tom I „Polski" tworzącym, „Dziesięć upłynionych wieków" i notaty udzielone Reginie uzupełniając* — pisał[102]. Na tej podstawie można sądzić, że skoro praca uczonego nad tym tomem trwała od jesieni 1856 do wiosny 1858 roku i pochłaniała wiele uwagi, to zmiany musiały być znaczące. *Obraz dziejów* nie był w listach wyszczególniany, ale trudno znaleźć powody, dla których autor miałby go akurat z tych prac wyłączyć[103]. Opisując niedługo potem koleje swych badawczych zatrudnień, stwierdził znaczny zakres przeprowadzonych wtedy zmian, ale wśród wymienionych tekstów, które *wypadało znacznie pomnożyć* czy nawet *niemal zupełnie przerobić*, nie znalazł się *Obraz dziejów*[104]. O tym wszakże, ile może być warte takie świadectwo, dane we własnym interesie, pokazuje inne, z tego

[101] Być może, jak sugerowała Janina Bieniarzówna, Lelewel zrezygnował z wydania tej pracy z powodu żądania usunięcia kilkunastu wierszy tekstu z części traktującej o rozbiorach Polski przez cenzurę (*Wstęp* do: J. Lelewel, *Dzieła*, t. VII, s. 20). O tej ingerencji wiadomo z listów wydawcy Mikołaja Malinowskiego, który pośredniczył między Lelewelem a cenzurą w Petersburgu (Bibl. Jag. rkps 4435, t. III, k. 593–605, zwł. k. 600). Jednak wbrew sugestii Bieniarzówny pierwotnie praca miała być wydana w Warszawie (tam ukazała się w 1829 roku *Chronologia* do *Obrazu dziejów polskich* pod tytułem *Dziesięć upłynionych wieków dawnej Polski*), a nie w Petersburgu przez Malinowskiego. Ten natomiast usiłował wymóc na autorze zmianę decyzji, obiecując korzystne warunki edycji. W tym kontekście można sądzić, że do zwłoki Lelewela przyczyniły się także względy komercyjne, a sprawa w końcu upadła w związku z kłopotami wydawcy, który musiał opuścić stolicę imperium i przeniósł się do Wilna.

[102] List do Leonarda Chodźki z 27.XI.1856, w: *Listy*, t. IV, Wrocław–Kraków 1954, wyd. H. Więckowska, s. 316.

[103] Por. listy do Chodźki z ok. 1.IX.1856 i z 28.V.1858, *Listy*, t. IV, s. 307, 374–375.

[104] J. Lelewel, *Przygody...*, s. 117–118.

samego tekstu i w tej samej sprawie. Oto wyliczając kolejne przeróbki dzieła Wagi, wymienił wydania z 1816, 1818 i 1824, pominął tę z 1857[105], zapomniał więc akurat o opublikowanej na rok przed spisaniem wspomnień. Sugerowało to, że ta ostatnia była już tylko powtórzeniem poprzedniej (taka sama była funkcja informacji na stronie tytułowej: *według wyd. Wilno 1824*). Ostatecznie miało to oczywiście na celu, podobnie jak jeszcze inne przekłamania, stworzyć wrażenie, że teorię *gminowładczą* głosił już od bardzo dawna.

Niezależnie od tych informacji, w wiarygodność sugestii, że tekst tego zarysu w wydanej w 1858 roku wersji rzeczywiście został *skreślony w roku 1828*, każe wątpić fakt, że wszystkie jego prace z tego okresu były w późniejszych wydaniach w gruntowny sposób uzupełniane i zmieniane w miejscach istotnych dla jego teorii. Warto tu przypomnieć, że uczony, pragnąc ukryć fakt propagowania uległości wobec władz zaborczych, nie wahał się wprowadzać w błąd w sprawie rzekomej identyczności emigracyjnej edycji *Dziejów potocznych* z wersją pierwotną, nawet w sytuacji, gdy istnienie pierwodruku oznaczało łatwość weryfikacji. Ale niepotrzebna jest nawet taka wiedza, by nie wierzyć, że przedstawił poglądy znacząco odmienne niż w innych, pisanych i wydanych wówczas dziełach — akurat właśnie w tej jednej pracy, która nie została od razu wydana. Pokazuje to znakomicie zestawienie z powstałymi wtedy *Dziejami Polski potocznym sposobem opowiedzianymi* (I. edycja w 1829 roku). Tak jak zresztą żaden inny tekst Lelewela sprzed powstania, to popularne opracowanie nie mówi o słowiańskim *gminowładztwie*, o podziale na *lechitów* i *kmieci* czy o wspólnocie władania ziemią, praktykowanej przez tych ostatnich. Potencjalnie można by podnosić kontrargument, że dzieło projektowane jako podręcznik dla młodego czytelnika, jako *dzieje, które wuj synowcom opowiedział*, nie musiało podejmować pewnych głębszych czy trudniejszych problemów, że zatem ich pominięcie niczego nie przesądza. Dostrzeżone w tej książce różnice interpretacji dziejów Polski w relacji do innych dzieł uczonego tak właśnie próbowała wyjaśnić Janina Bieniarzówna. *Popularyzatorski charakter książki sprawił* — pisała — *że swoich poglądów republikańskich, demokratycznych i wolnościowych autor nie wypowiada tu tak jaskrawo jak w „Obrazie dziejów"*[106].

Można by na to — nieco złośliwie — odpowiedzieć, że właśnie w pracach *popularyzatorskich* autorzy częściej wyrażają swe tezy bardziej *jaskrawo*, upraszczając zbyt skomplikowany z perspektywy możliwości recepcyjnych nieprzygotowanego czytelnika obraz, jednak do sfery argumentów niczego by to nie wniosło. Należy bowiem podkreślić, że również *Obraz dziejów* był zarysem popularyzatorskim, jak zresztą całe przedsięwzięcie, którego miał być częścią. Nie ma tu znaczenia, że nie zawierał fraz mających przybliżyć narrację do języka dzieci czy wątków mających działać na ich wyobraźnię, jak *Dzieje potoczne* (gdzie zresztą

[105] Tamże, s. 129.

[106] J. Bieniarzówna, *Wstęp* do: J. Lelewel, *Dzieła*, t. VII, s. 23.

— ale to już zupełnie inna kwestia — autor zapominał często, kim jest nominalny adresat dzieła i aplikował mu treści nader poważne). Zasadność supozycji, że w *Dziejach potocznych* z 1829 roku uczony nie wyraził w pełni swych ówczesnych poglądów na historię Polski ze względu na charakter dzieła, podważa fakt, że uzupełnił on je później notami, które oddawały zmiany stanowiska, a objęły także sprawy tu omawiane i z nimi związane, ujęte przez Bieniarzównę w formule *republikańskie, demokratyczne i wolnościowe*. Fakt, że uzupełniające *przypiski* dodawał dwukrotnie, dowodzi dbałości o aktualizację treści zawartych w swej najbardziej poczytnej pracy, o zapewnienie ich ogólnej zgodności z trwającą w owym czasie ewolucją poglądów. Przy tym pośród uzupełnień, które pojawiły się w 1840 r.[107], brak jeszcze obszernej noty *Sprawa Lechitów i kmieci*, która pojawiła się dopiero w 1857 r. Dokonując kolejnego uzupełnienia *Dziejów potocznych*, uczony pisał: *dołączam trzynasty* [przypisek, dotyczący] *sprawy kmiecej, którego w podręcznej książeczce nie należy w niepamięć puszczać, kiedy nareszcie wyrozumianym został*[108]. To ***nareszcie*** nie jest zapewne słowem bez znaczenia; oznacza, że *sprawy kmiecej* nie *wyrozumiał* jeszcze nie tylko wtedy, gdy powstała pierwsza wersja książki, ale nawet wtedy, gdy powstawały poprzednie *przypiski*.

Dwie prace, na które powoływał się Małecki, nie stanowią więc wyrazu poglądów badacza w latach dwudziestych, gdyż nie powstały wówczas w analizowanym kształcie. Natomiast z innego powodu nie może być nim również ostatni przykład przywołany przez tegoż autora w sprawie wpływu *Sądu Libuszy* — krótka polemika polityczna odnosząca się do „sprawy chłopskiej", *Uprzednia myśl, czyli słowa do poszukiwań wstępne*. W tym wypadku wątpliwości nie budzi data sformułowania poglądów (1833 r.), ale ich rzeczywisty sens i waga. Kwestie istotne dla *teorii gminowładztwa* zostały tu bowiem wyrażone enigmatycznie, wręcz mimochodem; po latach uczony wspominał ten tekst jako *lekkie i dość wietrzne słowa, słowa płoche, na które dość łatwo zdobywa się mowa potoczna*[109]. Istotnie, nie ma tu nawet cienia systematycznego wykładu poglądów w jakiejkolwiek kwestii historycznej; aczkolwiek padło tu cytowane już zdanie, odnoszące się do początku podziałów społecznych na *kmieci* i *szlachtę*, głoszące, że *niezawodnie stan szlachecki z Lachów, sam z siebie wyniknął*. Trudno to uznać za coś więcej niż zalążek czy zapowiedź tego obrazu początkowego stanu społeczeństwa, który będzie charakterystyczny dla tekstów z lat pięćdziesiątych. Z pewnością jest to zaś świadectwo rozważania tych kwestii, a że w tym okresie Lelewel zastanawiał się nad nową syntezą nie tylko okazjonalnie, jest więcej niż prawdopodobne, skoro początek regularnej pracy nad nią był już nieodległy.

[107] Po raz pierwszy *przypiski* do *Dziejów potocznych* pojawiły się w tomiku zatytułowanym *Porównanie dwu powstań narodu polskiego* (Paryż 1840), zawierającym ponadto kilka nieobszernych, ale ważnych dla poglądów Lelewela rozpraw, zwłaszcza *Koronę Polski i jej królewskość*.

[108] J. Lelewel, *Dzieła*, t. VII, Warszawa 1961, s. 208.

[109] Tenże, *Uprzednia myśl...*, s. 2.

* * *

Wspominając po 20 latach okoliczności powstania *Uwag nad dziejami Polski*, Lelewel zapewniał, że takie dzieło pragnął napisać już dużo wcześniej, ale nie mógł tego uczynić z powodu trudności zamierzenia, przyznał także, iż w *Dziejach potocznych sprawa ludu* [jest] *na głucho pokryta, zaledwie w rozdziale 184. nadmieniona*. Stwierdził również, że w okresie, który upłynął od ich edycji, wiele zrobił na tym polu Wacław A. Maciejowski. W *Historii prawodawstw słowiańskich* uczony ten *wyłuszczył na jakim prawie czyli pod jakim prawem w różnym czasie stał gmin, a z tego jego czytelnik o jego doli mógł sobie wyobrażenia snować. Dzieło to w trafne postrzeżenia zapaśne miałem przed sobą, kiedym 1835, 1836 do przekładu francuskiego mych dziecinnych dziejów uwagi nad dziejami narodowymi skreślić zamierzył*[110]. Należy uznać, że w ten sposób uczony przyznał, iż wysoko oceniane dzieło Maciejowskiego miało znaczący wpływ na poglądy wyrażone w *Uwagach*[111]. Jego znaczenie w tym zakresie uwydatnia wspomniany fakt, że Lelewel nie dysponował wtedy jeszcze swymi materiałami, które dopiero miały nadejść (pierwsze partie niebawem, ostatnie po kilkunastu latach).

Trudno powiedzieć, dlaczego ta deklaracja nie skłoniła dotychczas nikogo do podjęcia próby ustalenia, jakie było wzajemne oddziaływanie badań tych dwóch uczonych. Zapewne łatwo było nie docenić jej wagi wtedy, gdy uchodziło za oczywistość, że *genialny uczony* wyssał swą mądrość i wiedzę z mlekiem matki, a w każdym razie, że swą równie nieznaną, co adorowaną wizję *gminowładztwa* stworzył już na początku kariery naukowej. Zwłaszcza że niedługo po napisaniu swego dzieła Maciejowski miał przecież przyjąć postawę, która przyniosła mu opinię zdrajcy, a także — szczególnie dużo później u historyków PRL-u — miano skrajnego wstecznika. Tym ostatnim zaś, choć tak biegłym we wszelkiej dialektyce, nie mogło się zaś pomieścić w głowach, by „postępowe" idee Lelewela mogły pozostawać w bliższym związku ze światopoglądowym „wstecznictwem" Maciejowskiego.

Złośliwość rzeczy martwych (tu: książek), prześladująca tak często, gdy idzie o tamtą epokę, marksistowskich uczonych, w omawianej tu materii zdawała się przechodzić samą siebie, ani rusz nie pozwalając przekonująco rozgraniczyć zórz postępu od mroków zapyziałej reakcji. Oto okazało się, że tak społecznie „postępowi" — przynajmniej na miarę czasu i pochodzenia klasowego — przywódcy Towarzystwa Demokratycznego Polskiego i autorzy jego manifestu nie powoływali się w swych historycznych uzasadnieniach na Lelewela, ale — o zgrozo — na Maciejowskiego. Takich skandali ogół ówczesnych uczonych wolał nie dostrze-

[110] Tamże, s. 26 (ostatni fragment odnosi się do *Dziejów potocznych*; pisane wtedy *Uwagi nad dziejami...* miały być częścią łączonej edycji w języku francuskim, niejako dopełnieniem tamtej książki).

[111] Henryk Łowmiański uznał cytowane tu słowa za świadectwo, że Lelewel *uważał Maciejowskiego za swego prekursora* (*Początki Polski*, Warszawa 1973, t. V, s. 347).

gać, ale fakt ten wydobył Juliusz Bardach. Podkreślił on trafnie, że antydemokratyczna opcja autora *Historii prawodawstw słowiańskich* zaznaczyła się wyraźnie dopiero później, toteż odwołanie się działaczy TDP do jego poglądów ówczesnych nie powinno dziwić. Ale autor uznał ponadto — zupełnie gołosłownie — że dokonując recepcji idei *gminowładztwa*, nie przywołali oni Lelewela, którego oddziaływanie było większe niż wpływ Maciejowskiego z powodu zatargu z nim[112]. Widać tu, jak panujący stereotyp nie pozwolił autorowi skądinąd niepozbawionej wartości książki zadać sobie pytania, czy emigracyjni demokraci w połowie lat trzydziestych rzeczywiście mogli odwołać się do Lelewela, tzn. czy nakreślił on już wtedy obraz *gminowładztwa* znany z późniejszych dzieł. Za ten stan rzeczy bodaj w mniejszym stopniu odpowiada Bardach, który miał do pewnego stopnia prawo zaufać temu, co pisano w poświęconych historykowi pracach. Odpowiedzialni są ci, którzy na mocy dyrektyw słynnej konferencji otwockiej najpierw mozolnie ulepili dogmaty interpretacji dzieła Lelewela, by przez następne dziesięciolecia bić przed nimi pokłony.

Bardach uznał, że *Historia prawodawstw słowiańskich* miała dla Lelewela *dużą wartość jako bogaty zbiór informacji źródłowych o przeszłości Polski*[113], jakby chciał wykluczyć wpływ innej natury i nie narażać się na posądzenie o pomniejszenia oryginalności jego poglądów. A w tym, co Maciejowski pisał o pierwotnym ustroju Słowiańszczyzny, łatwo znaleźć myśli bliskie istotnych treści późnych dzieł twórcy *Straconego obywatelstwa*. *Przed Karpatami* — twierdził — *gdzie w całem znaczeniu tego wyrazu panowało gminowładztwo, i gdzie każdy orężem władnąć mogący był uczestnikiem obrad publicznych, zgromadzenia polityczne od tłumów ludu, naczelników rządu temiż obradami kierujących otaczającego, zwały się wiecami. Na takich to zjazdach czyli wiecach naradzali się starożytni Słowianie o potrzebach kraju i ważniejsze spory prywatnych ludzi tu roztrząsano i załatwiano. Wieca były niejako punktem skupiającym w jedno słowiańskie narody.* [...] *Z upadkiem gminowładztwa upaść musiał i ten rodzaj obradowania. Wszakże był on za głęboko w narodowość słowiańską wkorzeniony,*

[112] J. Bardach, *Wacław Aleksander Maciejowski i jego współcześni*, Wrocław 1971, s. 114–116. O tym, że te animozje nie miały tu znaczenia, świadczy fakt, że tam, gdzie poglądy Lelewela im odpowiadały, przywódcy Towarzystwa nie mieli takich zahamowań i powoływali się na nie. Przykładem może być artykuł Heltmana o Konstytucji 3 Maja, pisany w tym samym okresie (1837) co uwagi Centralizacji w dyskusji nad *Manifestem* TDP (1836) oraz artykuł Janowskiego, w których cytowano tezy Maciejowskiego o *gminowładztwie* (1837); por. W. Heltman, J.N. Janowski, *Demokracja Polska na emigracji*, wyd. H. Rzadkowska, Warszawa 1965, s. 198–211, 529–530, 549–551.

[113] J. Bardach, *Wacław Aleksander Maciejowski i jego współcześni*, s. 105. Warto zaznaczyć, że w napisanej później szkicowej biografii naukowej Maciejowskiego autor ten odszedł od obrazu przechylonego na prawo i zniekształconego „cienia" Lelewela. Bardach nie podnosił już sprawy zależności jego od dzieła twórcy *Uwag*, podkreślał zaś nowatorstwo, pisząc o *pierwszej w skali nauki europejskiej* [...] *próbie zastosowania podejścia porównawczego do poznania całości ustroju i prawa obszernego i zróżnicowanego regionu Europy* i wskazując na *rozgłos międzynarodowy, jakiego nie miała żadna inna historyczna synteza pióra polskiego historyka* (J. Bardach, *Wacław Aleksander Maciejowski (1792–1883)*, w: *Historycy warszawscy...*, s. 71).

ażeby miał całkowicie zaginąć. Przy zdarzonej okoliczności przywoływano do życia z innemi dawnemi urządzeniami starożytne wieca. W Polsce istniejące wieca za gminowładztwa, za królów pierwszych nie tak w niepamięć puszczone, jak raczej ograniczone, wzmogły się z czasem tak dalece, że się stały miejscem odbywania najwyższego sądownictwa i stanowienia praw[114]. Widać tu więc obraz *gminowładztwa* zgodny w pewnych istotnych punktach z tym, co później głosił Lelewel: *walne wieca* miały być wyrazem politycznej podmiotowości ogółu i stanowić ośrodki dużych tworów państwowych, jednoczyć całe *narody*, zaś późniejszy ustrój Polski miał być zasadniczo kontynuacją praktyki dawnych Słowian. Nie należy jednak lekceważyć różnicy: dla Lelewela wiec wyrażał absolutną równość i był organem władzy ludu, oznaczał pełną demokrację, z którą nie godził się obraz *naczelników rządu temiż obradami kierujących*, monarchicznego czy arystokratycznego czynnika sterującego, który deformował wolę ogółu.

Jak wskazuje tytuł, w *Początkowym prawodawstwie polskim* (1827–1828) Lelewel zajął się problematyką podobną do tej, której cytowane dzieło poświęcił Maciejowski, toteż prace te stanowią adekwatną płaszczyznę porównania poglądów obydwu badaczy w tamtym okresie. Byłoby to też z pewnością odpowiednie miejsce wyrażenia koncepcji *gminowładztwa*, gdyby ta należała wtedy do przekonań Lelewela. Tak jednak nie było, co widać w świetle faktu, że szeregu kwestii wtedy jeszcze nie podjął, bądź też ujął je w sposób, który go potem nie zadawalał, tak że w nowej edycji (w tomie III. *Polski wieków średnich* w 1851 roku) dokonał zmian w tekście. I tak, w wersji pierwszej nie wiązał podstawy podziału na *szlachtę i kmieci* z różnicą form posiadania ziemi wedle zasady jej podzielności i niepodzielności, który później stał się jednym z jego dogmatów; pierwszy z tych stanów miało stanowić *konne rycerstwo*, drugi — *piesi rolnicy*. Pisał wprawdzie, że wśród wolnych *mieszkańców* byli *posiadacze ziemi i cudzą ziemię trzymający*, ale nie łączył tego ze zróżnicowaniem stanowym[115]. Dopiero w 1851 roku proponował odczytanie terminu *szlachcic* jako *s-lach-cic*, co wynikało z przyjęcia tezy o pochodzeniu tej warstwy od *lechitów* (*s-lach-cic*: *Lachita, lacha, lachitysyn*[116]. Także dopiero tam pojawiła się niesprecyzowana *odpowiedzialność gminna*[117], w której należy upatrywać zasady odpowiedzialności zbiorowej, jako swo-

[114] W.A. Maciejowski, *Historia prawodawstw słowiańskich*, Warszawa–Lipsk 1832, t. I, s. 220–222. Słowianie *przedkarpaccy* to w nomenklaturze autora Polacy, Czesi i Rusini (tamże, t. I, s. 6–8). Bardach, pisząc, że tezę o *republikańskim w założeniu ustrój Słowiańszczyzny* Maciejowski przedstawił w książce *Polska aż do I połowy XVII w.* z 1842 r., a koncepcję tę *zaczerpnął* od Lelewela, ewidentnie nie uwzględniał tej o 10 lat wcześniejszej wypowiedzi bohatera swej książki (J. Bardach, *Wacław Aleksander Maciejowski i jego współcześni*, s. 187).

[115] Dopiero w poprawionej wersji usiłował tłumaczyć, że chodziło mu tam o różny stosunek *szlachty* i *kmieci* do własności ziemi, co zupełnie nie przekonuje, a już z pewnością nie sposób we wcześniejszym ujęciu dostrzec związku z owym odróżnieniem ziemi niepodzielnej i podzielnej (J. Lelewel, *Historyczny rozbiór prawodawstwa...*, s. 10–12).

[116] J. Lelewel, *Historyczny rozbiór prawodawstwa...*, s. 11.

[117] Tamże, s. 23. Wywodu *szlachty* od *lechitów* brak jeszcze we francuskiej wersji *Uwag* z 1844 r.

istej konsekwencji roussowskiej idealizacji zatracenia indywidualności w kolektywnej *volonté générale*.

W *Początkowym prawodawstwie polskim* nie został użyty termin *gminowładztwo*; pojawiło się zaś określenie *gminowładność*, ale jego rozumienie bynajmniej nie jest identyczne z tym, co akcentował cytowany opis Maciejowskiego. *Skład Słowiańszczyzny przed potworzeniem się w niej mocarstw* — pisał Lelewel — *jej ówczesne rozdrobnienie, jej gminowładność, i że tak powiem wieśniaczość, są dość powszechnie znajome*[118]. Sens terminu uczytelnia kontekst: kluczem do jego zrozumienia jest *rozdrobnienie*; *gminowładność* stanowi wielość drobnych jednostek politycznych, to egzystencja Słowian w małych społecznościach, dalej nazywanych *gromadami*. Jest przy tym więcej niż możliwe, że uczony był przekonany o dużym udziale czy przewadze czynnika demokratycznego w życiu owych *gromad*, ale tekst o tym nie mówił. W każdym razie nic tu nie ma o stanie rzeczy, jaki dostrzegał po połowie lat czterdziestych, gdy w jego pismach *lechicka* zasada scedowania władzy na jednostkę walczy z *gminowładczą* zasadą *kmiecą*, zgodnie z którą najwyższą instancję stanowi wiec; jednak plemienna całość, a nie gminna cząstka stanowi zakres władzy w obu przypadkach. Trzeba także zwrócić uwagę na to, że autor stwierdził tu wyraźnie fakt posługiwania się ogólnie znaną wiedzą i pojęciem, bynajmniej nie mając poczucia, że mówi rzeczy nowe, jak potem, kiedy będzie przekonywał, że *sprawa kmieci* została ***nareszcie*** *wyrozumiana* — *wyrozumiana* jako utrata ich politycznej podmiotowości oraz ciąg konsekwencji tego stanu rzeczy.

O tym, że określanie ustroju Słowian terminami *gminowładność* czy *rządy gminne* było *dość powszechnie znajome* i że oznaczało w pierwszym rzędzie ich *rozdrobnienie*, rozproszenie, brak większych struktur politycznych, świadczy przykład Naruszewicza. W jego rozumieniu *Słowianie barbarzyńcy* żyli w *rzeczypospolitych*, które *rządziły się gminnie*, zaś *każda horda one składająca miała swojego pana, zupana, starostę, osudara* [sic] *czyli sędziego: a gdy wojowały, wodza sobie obierały, który w pokoju do życia prywatnego powracał*[119]. Zatem *rządy gminne* oznaczają tu przede wszystkim, że lud był zorganizowany jedynie na szczeblu *hordy*, w ramach społeczności żyjącej wspólnie, że nie było władzy o szerszym zakresie. Według historyka śladem takiej struktury organizacyjnej z okresu przed powstaniem większej jednostki politycznej była zachowana w kronikach *powieść o XII wojewodach*. Byli to *starsi w narodzie sędziowie, starostowie, z których każdy w swej hordzie obywatelów sądził, nie mając w ręku ani władzy wojskowej, ani mocy nakazywania podatków, bo się to wolności sprzeciwiało*[120]. W jego wywodach obraz politycznego rozdrobnienia łączył się z obecnością — akcento-

---

[118] Tenże, *Historyczny rozbiór prawodawstwa...*, s. 24.

[119] Stąd też Naruszewicz sądził, że *rzeczypospolita Lechitów* było to *dwanaście ziem, państw, nad którymi oni mieli starszeństwo sędziowskie* (A. Naruszewicz, *Historia narodu polskiego*, t. IX, Lipsk 1837, s. 133–134).

[120] A. Naruszewicz, *Historia narodu polskiego*, t. IX, s. 135–136

waną w różnym stopniu — pierwiastka demokracji i wolności (czy raczej anarchii). Pojawiło się w nich także określenie *rządu gminowładnego*, do którego istoty wydaje się już należeć demokracja. Gdy Naruszewicz pisał, że *porzuciwszy rząd gminowładny,* Słowianie *dożywotnich sobie wodzów obierali, z których potem wyszło samowładztwo*[121], to ów system, który porzucili, jawi się już jako alternatywa dla władzy jednostki. Jednak w jego refleksjach rozróżnienie *rządu gminowładnego* jako „demokracji" oraz *rządów gminnych* jako braku organizacji politycznej, przekraczającej wymiar lokalny, rysowało się słabo. W każdym razie pojęcie *rządzić się gminnie* nie łączyło się z konstatacją istnienia powszechnego wiecu, stanowiącego prawa i rozstrzygającego wszelkie sprawy wspólne, towarzyszyła mu zaś teza o władzy jednostek, owych *panów, zupanów* etc. Historyk nie pisał o charakterze ich władzy, ale w jego wywodach łączyły się elementy patriarchalizmu i demokracji, a pole dla tych ostatnich miało być zapewne szersze niż tylko w wyborze *wodza* na wypadek wojny. *Rządy gminne* oznaczały więc w jego ujęciu istotną rolę władzy jednostki — i to właśnie ten czynnik był eksponowany. Naruszewicz był daleki od ich utożsamiania z taką demokracją, która oznacza niepodzielną władzę zgromadzenia powszechnego, co w późniejszym okresie należało do istoty wyobrażeń Lelewela o *gminowładztwie.*

Ten sposób widzenia, który badacz zachował jeszcze w *Początkowym prawodawstwie*, wynika ze starej tezy o naturalnej symbiozie elementów demokratycznych i patriarchalnych u ludów prymitywnych, zarazem adekwatnych do warunków życia w niewielkich społecznościach. *W dziecinnym ludów i narodów wieku* – pisał inny z poprzedników Lelewela, Jerzy Samuel Bandtkie — *przyrodzenie inszego nie dopuszcza rządu*, tzn. *inszego* niż *dzika wolność* i *gminowładztwo*[122]. Można było różnie oceniać zalety i wady życia w tym stanie, można było uważać lub nie, że *nieład i bezprawia* towarzyszą mu nieuchronnie, ale zgodnie uważano za naturalne, że faza ta ma charakter przejściowy. *Historia Słowian podobna jest do historii wszystkich narodów, ze stanu dzikiego wychodzących* — pisał Ignacy B. Rakowiecki — w początkach nie istnieją większe organizmy polityczne, zaś *pierwsza władza* ma charakter wojskowy. Zatem stan wcześniejszy, kiedy istniało *gmino-władztwo*, jest literalnie stanem anarchii, *naród Słowiański podobnie jak wszystkie inne w początkach swego cywilnego bytu nie znał korzyści rządu, na gruntownych zasadach utworzonego*[123]. Rywalizacja między plemionami, konfrontacja i walka w relacjach między nimi wymuszają wcześniej czy później odejście od tego stanu; *coraz bardziej powstająca przemoc Franków i Sasów przywio-*

---

[121] Tamże.

[122] J.S. Bandtkie, *Krótkie wyobrażenie dziejów Królestwa Polskiego*, Wrocław 1810, s. 109.

[123] I.B. Rakowiecki, *Prawda ruska*, t. I, Warszawa 1820, s. 51, 45. W stereotypowym i nader skąpym obrazie egzystencji Słowian w *początkach cywilnego bytu* autor posłużył się określeniem *gmino-władztwo* w podobnym sensie jak Naruszewicz. Termin ten (użyty tylko w spisie treści rozdziału) należy odnieść do twierdzenia, że *każda rodzina była małą, od nikogo niezależną Rzeczpospolitą,* choć autor wspomniał też mgliście odbywające się *w ważnych przypadkach* narady ogółu *rodzin względem dobra powszechnego* (tamże, s. 45–46).

dła Polaków do opuszczenia gminowładztwa — pisał Bandtkie[124]. Powstanie większych struktur politycznych oraz władzy jednostki to dwie strony jednego procesu, generowanego przez wojny, to nieuchronny skutek podbojów lub obrony przed nimi. Wojna prowadzona w obu tych rolach wymaga tak gromadzenia większych sił, jednoczenia się w sensie ekstensywnym, jak i intensywnego ich wykorzystania, czyli samowładztwa, bez którego zresztą zjednoczenie różnych *hord* jest nie do pomyślenia. Koncepcję *gminowładztwa* u „późnego" Lelewela, z gruntu różniąca się od tego, co historyk nakreślił w *Początkowym prawodawstwie*, warunkowało ukazanie innej niż podbój drogi do powstania dużego organizmu politycznego oraz innego niż przemoc jednostki, wspierana przez nielicznych, sposobu jego stabilizacji. Została ona wtedy połączona z ideą, że trwałe istnienie dużego organizmu politycznego może zostać zapewnione dzięki idealnemu *braterstwu*, ucieleśnionemu w powszechnym wiecu.

Cytowane wypowiedzi poprzedników Lelewela nie pozostawiają wątpliwości, że ten nie mylił się, pisząc o *gminowładności* wśród wczesnych Słowian jako wiedzy *powszechnie znajomej*. Sam podzielał ogólne wyobrażenia o jego kształcie, zapewne jeszcze wtedy, gdy Maciejowski wnosił do tej problematyki nowe idee, twierdząc, że demokratyczne praktyki pierwotnego *gminowładztwa* stały się istotnym elementem ustroju zjednoczonego państwa, swoistym trwałym depozytem epoki początków w dalsze dzieje Polski. Teza ta stanowiła ważny krok w kierunku koncepcji traktującej wierność tradycji *gminowładztwa* jako czynnik determinujący dzieje narodu, która zdominowała poglądy Lelewela w późniejszym okresie. Ani to, że twórca *Bolesława śmiałego upadku* nadał jej własne piętno, ani to, że Maciejowski w późniejszych dziełach częściowo odszedł od obrazu z *Historii prawodawstw słowiańskich* i eksponował negatywne oddziaływanie tej tradycji, nie może zmienić faktu, że ten ostatni dokonał takiego sformułowania idei *gminowładztwa*, które niebawem miało mocno naznaczyć wyobrażenia historyczne polskiego romantyzmu. To właśnie od niego, a w żadnym razie nie od Lelewela, mogli w połowie lat trzydziestych czerpać w tym zakresie demokraci szukający dla swej ideologii odwiecznej, rodzimej tradycji.

* * *

Podkreślanie znaczenia idei *gminowładztwa* w ujęciu Maciejowskiego dla ukształtowania się koncepcji syntetycznej Lelewela nie jest bynajmniej tożsame z lekceważeniem przesłanek ewolucji obrazu dziejów ojczystych, zawartych w jego wcześniejszych dziełach. Tym właśnie przesłankom wyszły niejako naprzeciw refleksje autora *Historii prawodawstw słowiańskich*. W pracach Lelewela z lat dwudziestych, mimo generalnej tendencji do sytuowania dziejów Polski w uniwersalistycznej perspektywie, poszukiwanie formuły ich odrębności rysowało się już wyraźnie, przybierając kształt tezy o braku feudalizmu. Pojawiła się ona w jego pracach stosunkowo wcześnie i była powtarzana także w dziełach późnych,

[124] J.S. Bandtkie, *Krótkie wyobrażenie dziejów Królestwa Polskiego*, Wrocław 1810, s. 108.

choć w całkowicie odmiennym kontekście miała, rzecz jasna, inną już wymowę. Początkowo stanowiła istotny element różnicujący jego poglądy względem poprzedników, gdy w późniejszych tekstach — gdzie zawarł tyle nowych tez, które wprawiłyby w osłupienie historyka-racjonalistę, gdyby takiego można było przenieść z XVIII do połowy następnego wieku — taki walor musiała zatracić.

Swe pojęcie feudalizmu formułował już w rozprawie o syntezie Karamzina, pisząc: *Głównym i najwalniejszym feudalizmu znamieniem jest osobistość i niewolność, czyli służebność, tak iż wolnego człowieka feudalizm nie cierpi. Rozpięte w nim w rozmaitym kierunku łańcuchy, które każdego sięgają, każdego w pęta chwytają. W dziwnej tkaninie brzęczą kajdany, jak przeraża szczęk niesfornego oręża. Jeżeli pomiędzy seniorami, wasallami i niewolnictwem znajdzie się wolny, jest on w całej plątaninie jakby odosobnione ogniwo, orężem i łańcuchami potrącane, którego żadne ogniwo łańcuchów nie zadzierzgnęło, a zadzierzgnąć usiłuje. Tak wszystko jest łańcuchem feudalizmu powiązane, wszystko jest w nim pętami opasane*[125]. Te nakreślone ze swoistym nadmiarem metaforyki uwagi przenikał silny element wartościujący, zyskujący jeszcze na wyrazistości w kontekście przywołanej neutralnej formuły angielskiego historyka Henry'ego Hallama, wedle której feudalizm polega na *stopniowaniu i wzajemnem zobowiązaniu*[126]. Charakteryzowanie systemu panującego na Zachodzie poprzez *brzęczące kajdany* i *przerażający szczęk oręża* bez wątpienia miało służyć pozytywnemu eksponowaniu średniowiecznego dziedzictwa Polski, gdzie — jak głosił Lelewel — feudalizm nie istniał (wbrew opinii Karamzina badacz kwestionował też istnienie feudalizmu w Rosji, także po przybyciu Waregów[127]). Jest znamienne, że poza przytoczeniem Hallama uczony bodaj nigdzie nie odwoływał się do *wzajemności* feudalnych *zobowiązań*. Wskazywał jednostronne istnienie *obowiązku służby i opłat oraz osobistej zależności*, a dobitności takim stwierdzeniom dodawało podkreślanie, że prawo feudalne to *prawo mocniejszego*[128].

Negacja istnienia feudalizmu w średniowiecznej Polsce nie łączyła się jeszcze w pracach z lat dwudziestych ani we francuskiej wersji *Uwag* z tą odpowiedzią na pytania o istotę jej społecznego ładu, której udzielił później w postaci *teorii gminowładztwa*. Wskazywał wtedy, cytując Hallama, że system feudalny poza Anglią i Francją objął jedynie *niektóre normandzkie osady*, gdzie indziej zaś *wywarł*

[125] Lelewel odwoływał się zarazem do opinii Hallama, który uznał, że w Polsce nie było feudalizmu, *gdyż szlachta polska równa w prawie, niepodległą między sobą była* (J. Lelewel, *Porównanie Karamzina z Naruszewiczem*, w tegoż: *Polska, dzieje...*, t. XVIII, s. 288–289). Warto tu dodać, że wyrażając uznanie dla koncepcji feudalizmu Hallama, którą zestawia z *prześladowaniem* jego *widma* w rewolucyjnej Francji czy przez Józefa II (s. 280–282), sam swą *kajdaniarską* retoryką przybliża się raczej właśnie do tej potępionej, pełnej złych namiętności, postawy.

[126] Tamże, s. 282.

[127] Lelewel poświęcił tej kwestii cały rozdział *Porównania...*, zatytułowany *Charakter państwa Waregskiego czyli Rusi nie feudalny*, tamże, s. 280–290.

[128] J. Lelewel, *Dzieje Litwy i Rusi...*, w: *Dzieła*, t. X, s. 146–147, 153.

tylko swe słabsze lub silniejsze wpływy — tym słabsze, im dalej na wschód. Polska jawiła się jako kraj *bez wątpienia wbrew feudalnym zasadom przeciwny*[129], ale nie wynikało to z jakiejś absolutnie pojętej narodowej specyfiki. Odwołując się do Monteskiusza i Rottecka, za alternatywę *systemu feudalnego* uznał *system alodialny*, który stworzyli wcześniej barbarzyńcy, dzieląc się ziemiami upadłego Cesarstwa Rzymskiego[130]. Rozproszone w różnych tekstach uwagi Lelewela o genezie feudalizmu na zachodzie trudno postrzegać jako koherentną całość, wszakże z perspektywy celów niniejszej książki nie wydaje się konieczna ich wyczerpująca analiza. Istotne jest tu przekonanie, że feudalizm *wyrodził się* z *systemu alodialnego*, stworzonego na podłożu antycznej, rzymskiej cywilizacji dopiero pod koniec IX wieku[131].

Przyniosły były ludy Północy do prowincji rzymskich swobody swoje — głosił uczony jeszcze w okresie wileńskim. *Upłynęło od owego czasu wieków sześć, a ludy te z mieszkańcami krajów zlały się w jedno. Nie było narodowej różnicy między uciśnionymi milionami a tysiącami uciskających despotów.* Charakterystyczne w kreślonym wtedy obrazie feudalizmu było postrzeganie swoistej koegzystencji pierwiastka despotyzmu z anarchią, co powodowało, że nie został stłumiony *duch swobody*. Hierarchiczny układ stosunków feudalnych — taką bodaj myśl można odczytać w tle jego refleksji — generował bowiem z jednej strony dążenie do *despotycznego* uzależnienia jednostek sobie podległych, z drugiej — *swawolne* zabiegi o rozluźnienie zależności od podmiotu nadrzędnego. Ale nie tylko w ten sposób ujawniał się *duch swobody*, z czasem ogarnął także *stany uciśnione. Cierpiące miasta i wieśniactwo ośmieliły się stanąć w swej obronie, o swobodach myśleć. Przykład kilku miast włoskich* [...] *podniecał ducha wolności z cicha już tlejącego. We wszystkich stanach podnosi się duch publiczny do towarzyskich związków skłaniający. Wiążą się braterstwa, gildie, stowarzyszenia miejskie, pod pieczą kościoła i duchownych, na swoją i ich obronę*[132]. W refleksjach tych można odnaleźć odbicie nowych poglądów historyków, którzy odchodzili od oświeceniowego jednostronnego stereotypu średniowiecza jako epoki ciemności i dehumanizacji, odnajdując tam genezę istotnych i pozytywnych tendencji czasów nowożytnych. Widoczny wydaje się tu zwłaszcza refleks lektury *Historii republik włoskich* Sismondiego, zalecanej studentom w Wilnie[133]. Oceny te warte są przytoczenia głównie dlatego, że pozwalają uchwycić późniejszą zmianę poglądów w kwestii źródeł wolności w średniowiecznej Europie. Gdy w latach czterdziestych pojawi się wizja ich trwania w przechowanym przez Słowian dzie-

[129] Tenże, *Uwagi nad dziejami...*, s. 121, 126; por. tenże, *Teodora Wagi...*, Wilno 1824, s. 78.

[130] Tenże, *Teodora Wagi...*, Wilno 1824, s. 78. W kwestii genezy *systemu feudalnego* i *alodialnego* w poglądach Lelewela por. M.H. Serejski, *Koncepcja historii...*, s. 314–315.

[131] Zdumiewać może podanie niemal precyzyjnej daty: *nastał około r. 888 we Francji* (J. Lelewel, *Teodora Wagi...*, Wilno 1824, s. 78).

[132] Tenże, *Wykład dziejów...*, s. 300.

[133] Tamże, s. 80–81. Na temat poglądów i znaczenia Sismondiego zob. B.G. Reizow, *Francuzskaja romanticieskaja istoriografia...*, s. 32–55.

dzictwie *pierwotnego objawienia*, w pracach Lelewela nie znajdzie się już uwag o takiej roli ruchów w obrębie zachodniego feudalizmu, jaką ukazywały cytowane tu, dawniejsze wypowiedzi.

Zalety poznawcze zastosowania do dziejów Polski kategorii feudalizmu opartej o kryterium instytucji lennych i więzi wasalnych łatwiej dostrzec, mając świadomość tego, do jakich uproszczeń prowadziło narzucenie historykom zadania wpisania polskiego średniowiecza w ramy ustroju feudalnego, pojęte według schematu marksistowskiej teorii *formacji społeczno-ekonomicznych*[134]. Nie powinno to jednak przesłonić faktu, że Lelewel, poruszając się w kręgu przedstawionej, bez wątpienia owocnej poznawczo, tradycji pojmowania feudalizmu[135] i słusznie dowodząc braku jego cech w państwie Piastów, podporządkował ją swej ideologii. *Wolność jest zasadą alodialnego systemu* — pisał za Rotteckiem — *a służebność systemu feudalnego. Tamten wywodzi wszystkie prawa i obowiązki z pojęcia jedności narodowej: są to prawa i obowiązki obywatelskie. Ten drugi feudalny wyprowadza z osobistego splątania się, z którego wynikają umówione wymagania i obowiązki. W pierwszym naród i władze jego powołują do wierności, posłuszeństwa i danin; w drugim jedynie poddaność osobista. System alodialny jest tedy zacniejszy, opiera się na idei, uznaje i utrzymuje godność człowieka i obywatela; system feudalny przeciwnie w swym uwidzeniu, z nienawiścią tej godności, przekłada zysk nad wolność osobistą, chyli się do nieładu i niewoli*[136]. Prezentowaniu w takim kontekście stosunków społecznych w Polsce przyświecała niewątpliwie intencja ukazania ich wyższości nad zachodnim feudalizmem. Oczywiste staje się ich istotne podobieństwo do systemu alodialnego, skoro nie istniały tam żadne formy *służebności* wobec prywatnych podmiotów, a jedynym beneficjentem powinności jednostki była wspólnota narodowa[137].

---

[134] Należałoby może raczej napisać: mogło było doprowadzić, skoro twierdzi się dziś, że historycy (szczególnie wybitniejsi) *nie kwapili się wydać owieczki empirii na żer wilkowi ideologii* i generalnie oparli się tym naciskom (K. Modzelewski, *Organizacja gospodarcza państwa piastowskiego. X–XIII wiek*, Poznań 2000, s. 229–234).

[135] Nie widzę tu potrzeby odnoszenia stanowiska Lelewela do szerszego spektrum istniejących w nauce definicji feudalizmu, ale warto może zaznaczyć, że w naszych czasach — poniekąd w reakcji na nacisk ideologii — przyjęło się szeroko stosowanie *poszerzonej definicji feudalizmu* opartej *na kryterium władztwa gruntowego*. K. Modzelewski dostrzega jednak zasadność wyróżniania tak pojętego *feudalizmu* dopiero w Polsce XIII w. (K. Modzelewski, *Organizacja gospodarcza...*, s. 230–231).

[136] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 125–126. Podobne negatywne oceny feudalizmu oraz pogląd, że był on obcy *duchowi polskiemu*, upowszechniły się w XIX wieku szeroko; na początku XX stulecia głosił je jeszcze Jan K. Kochanowski (T. Manteuffel, *Feudalizm polski*, w: *Historyk wobec historii*, Warszawa 1976, s. 109)

[137] Zupełnie inaczej istotę stosunków alodialnych oraz ich powstanie w średniowiecznej Polsce traktują historycy dzisiejsi. *Alodialna własność ziemi* to własność *pełna, niezależna* (a nie jak u Lelewela warunkowe posiadanie *własności powszechnej*), która powstała poprzez emancypację dóbr ziemskich spod władzy książęcej w okresie rozdrobnienia dzielnicowego (B. Zientara, *Społeczeństwo polskie X–XII wieku*, w: *Społeczeństwo polskie od X do XX wieku*, Warszawa 1999, s. 59).

Uczony pisał, że *wolność osobista i niepodległość każdego* była wtedy *posadą towarzyskości, które* [?] *jeńcom nawet wojennym rychłe zaręcza wyzwolenie*[138]. Powszechną *wolność* w prymitywnych, *gminowładnych* społecznościach słowiańskich, jak wiadomo, dostrzegali już wcześniej inni polscy autorzy, także zresztą powołujący się na zwyczaj wyzwalania jeńców. W refleksjach Lelewela nowe i istotne jest przenoszenie takiego obrazu stosunków w czasy historyczne, gdzie ich pełne uobecnienie wymagało włączenia także klasy niższej. W jego ocenie w początkach państwa polskiego w statusie ludności wiejskiej nie było żadnej formy osobistej zależności, a choć jej prawne położenie od czasu zaprowadzenia chrześcijaństwa pogarszało się, to co najmniej do drugiej połowy XIV wieku, do schyłku drugiego *periodu* dziejów Polski (epoki *możnowładztwa*), te niekorzystne zmiany nie przekreśliły tej wolności. Co prawda *dziedziny kmiece, z drugiej ręki posiadane i obowiązane*, jak pisał, *coś feudalnego wyobrażają*, były to jednak tylko pozory. Nie stwarzało to bowiem *żadnego vassalstwa, posiadacze kmiecie byli wolni, dzierżyli jedynie wieczyście, nie osobiście panu, ale z dzierżawy włości się wypłacali*[139]. W ostatecznym rozrachunku teza o braku feudalizmu miała więc służyć argumentacji na rzecz długiego trwania *kmiecej wolności*.

* * *

Wokół kwestii wolnościowego statusu *kmieci* w epoce *możnowładztwa* Lelewel stworzył już w cytowanych *Uwagach nad dziejami Polski* — o czym bliżej w dalszym ciągu książki — istną ekwilibrystkę interpretacyjną. Był to jednak zaledwie początek jego spekulatywnych praktyk w interpretacji dziejów Polski, które w pełni miały się rozwinąć w ostatnich kilkunastu latach jego pisarstwa. Dla uchwycenia ewolucji jego poglądów oraz sposobu ich uzasadniania i form prezentacji ważne jest przybliżenie ich wskazanego już związku z dziełami Maciejowskiego. Fakt bliskich kontaktów obu historyków w drugiej połowie trzeciej dekady XIX wieku, przy zbieżności tematycznej ich ówczesnych badań, pozwala sądzić, że w sformułowaniu tez o *gminowładztwie* przez autora *Historii prawodawstw słowiańskich* Lelewel mógł mieć jakiś udział. Sprawa ta będzie musiała pozostać na poziomie domniemań, ale związki wizji dziejów bohatera tej pracy z dokonaniami Maciejowskiego stanowią problem znacznie szerszy, nie dadzą się w każdym razie ograniczyć jedynie do tej jednej, skądinąd ważnej, kwestii.

Mimo bowiem dzielącego ich dystansu — tak w dosłownym, geograficznym sensie, jak i w tym znaczeniu, że jeden był emigrantem i wrogiem imperium, na którym ciążył wyrok cara, drugi zaś jego lojalnym urzędnikiem — ich kontakty były względnie intensywne i trwały do śmierci Maciejowskiego. Odcisnęły się one mocno w materii ich dzieł, przyjmując postać zarówno otwartych deklaracji o nawiązywaniu do ustaleń i ocen drugiego, jak też odniesień polemicznych, naj-

[138] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 122–123.
[139] Tamże.

częściej dotyczących kwestii bardzo szczegółowych, nieraz przy tym niepozbawionych złośliwości. Wskazują one wyraźnie na wzajemne oddziaływanie (wcale zaś nie na jednostronne czerpanie przez Maciejowskiego z koncepcji Lelewela i ich wypaczanie, jak głosił stereotyp historiografii PRL-u). Przedstawienie niektórych wątków ich polemik i zestawienie poglądów na szereg kwestii pozwala rzucić światło na wizję dziejów bohatera tej pracy, na konceptualizację fundamentalnych problemów. Mimo że o sprawach tych pisał Bardach, podejmuję je na nowo, gdyż na zakresie badań oraz wnioskach tego autora w widoczny sposób zaważyło mocne przekonanie o nieporównywalnej wartości dokonań obu uczonych[140], powodując zamknięcie się na pewne konkluzje czy przypuszczenia, które wręcz narzucają się z perspektywy ustaleń tutaj prezentowanych. Ponadto autor zwracał raczej uwagę na aspekt wzajemnej konkurencji, na kwestie osobisto-ambicjonalne, dostrzegał i przeceniał problem różnic politycznych, a jeśli zauważał kwestie *stricte* historyczne, to w wymiarze szczegółowych rozstrzygnięć w obszarze dziejów prawa. Natomiast w niniejszej pracy zasadnicze znaczenie ma, rzecz jasna, wymiar głównych problemów syntezy dziejów Polski. Należy wszakże przyznać, że praca Bardacha wydobyła szereg faktów skłaniających do nowego spojrzenia na kwestię genezy i ewolucji idei *gminowładczej* Lelewela.

Przeszło 40 lat po pierwszym wydaniu Maciejowski wspominał, że *Historię prawodawstw* pisał *przy pomocy J. W. Bandtkiego, Joachima Lelewela, Wacława Hanki w Pradze czeskiej, Józefa Pawła Szafarzyka*, wyraźnie następnie oddzielając wpływ tego pierwszego — prawnika, oraz trzech pozostałych, *historyków i filologów*. Twierdził, że nadmierny wpływ tej trójki był przyczyną braków, a ich dostrzeżenie skłoniło go później *zgoła do całkowitego przerobienia dzieła*[141]. Ocena ta miała w pierwszym rzędzie podkreślić brak prawniczej fachowości tych trzech uczonych, co przecież nie przeszkadza wcale temu, by uznać, że Maciejowski wskazał zarazem inspiratorów głoszonych wówczas treści ideowo-historycznych, poddanych potem rewizji. W ten właśnie sposób pozwala odczytać tę ogólniko-

[140] Z takiego przekonania brała się opinia, że za życia Lelewela nie było nikogo, kto mógłby poddać jego dzieła kompetentnej krytyce. Labuda widział w tej roli jedynie Szafarzyka, który jednak jej nie podjął (*Twórczość J. Lelewela w poglądach historyków*, w: *Z badań nad pracami historycznymi Joachima Lelewela...*, s. 11).

[141] J. Bardach, *Wacław Aleksander Maciejowski i jego współcześni*, s. 276, por. też s. 91–92. Do kwestii oddziaływania Lelewela na własne pisarstwo Maciejowski wracał nieraz, podkreślając, że stopniowo uniezależniał się od niego. W innym miejscu przedstawiał jednak inaczej tę zależność I edycji *Historii prawodawstw*, pisząc, że zrozumiawszy brak kompetencji tego uczonego w zakresie prawa, postanowił *iść dalej swoją z namysłem obraną sobie drogą, która też okazała się w dalszym pochodzie być prostszą i pewniejszą. Tak więc w pierwszem już wydaniu „Historii prawodawstw" nie jedno co Lelewel twierdził odrzuciłem, a w uzupełniających pracę moję dziełach, odrzucając stopniowo przyswajane sobie niegdyś jego myśli, własne podsuwałem w ich miejsce* (W.A. Maciejowski, *Historia prawodawstw słowiańskich*, t. I, Warszawa 1856, s. 491–492). W późniejszych dyskusjach z poglądami Lelewela zarzut braku kompetencji w zakresie prawa Maciejowski podnosił nieraz, por. jego recenzja z *Numismatique du moyen-âge* i *Histoire de Pologne*, Orędownik naukowy 1845 nr 7, s. 54.

wą, nieprecyzującą charakteru wpływów uwagę lektura I edycji *Historii prawodawstw*. Pokazuje ona jasno, że filarem apologii pradziejów Słowian wraz z ideą *gminowładztwa* tam zawartej był „odkryty" przez Hankę *Sąd Libuszy*. Omawiając podstawę źródłową dzieła, autor podkreślił wyjątkowy charakter tego utworu, a choć przytoczył opinię Dobrovsky'ego, który *uznał to pisemko za bezczelną ramotę i fałsz*, opowiedział się za oceną P. Schaffaricka [sic!], przypisującego mu pochodzenie *w odległej starożytności czeskiej, chociaż niekoniecznie w wieku Libuszy*[142]. Nie wątpiąc w autentyczność utworu, Maciejowski mógł przywołać go jako obraz podziałów społecznych w Czechach i twierdzić zgodnie z nim, że *kmieciami zwano znakomitych ziemian*[143]. A przede wszystkim cytując utwór, mógł pisać o *walnej wiecy*, stanowiącej *zgromadzenie się narodu wszystkich krain od korony czeskiej zawisłych*, które w uświęconym przez tradycję miejscu, przy mogile Kroka rozważało *sprawy ogółu narodu dotyczące się*[144].

Współpraca z obu czeskimi *historykami i filologami*, ważna dla Maciejowskiego ze względu na możliwość poszerzenia dostępu do niezbędnych materiałów źródłowych[145], wpłynęła zatem istotnie na nadanie obrazowi społeczeństwa dawnych Słowian określonego kierunku ideowego. Lelewel zaś, wymieniony obok nich, ani w *Początkowym prawodawstwie*, ani w innych tekstach przed 1830 r. takich poglądów nie wyrażał. W świetle tego znamienny staje się fakt, że niedawny profesor Uniwersytetu w Wilnie nie dał się wtedy przekonać do „odkrytych" źródeł czeskich, trzeba bowiem wykluczyć możliwość, by w tym okresie ich jeszcze nie znał. Założywszy nawet, że mimo bliskich kontaktów (obaj mieszkali wtedy w Warszawie), Maciejowski nie dzielił się z nim całą wiedzą i opiniami na ten temat (własnymi oraz swych korespondentów z Czech), można mieć pewność, że wobec wagi tej sprawy, nie mogła ona być mu nieznana. Dla badaczy problematyki słowiańskiej nie było wtedy niczego bardziej przyciągającego uwagę niż odkrycie rzekomych zabytków twórczości Słowian, potencjalnie pochodzących z tak wczesnego okresu. Dla kogoś, kto stawiał sobie za cel ukazanie świetności ich tradycji, możliwość odwołania się do źródła poświadczającego chwa-

---

[142] Maciejowski piętnował Dobrovsky'ego, ewidentnie z powodu jego stosunku do „odkrytych" przez Hankę źródeł, imputując, iż pisał *częstokroć i to niesłusznie z ujmą narodowości słowiańskiej, bo jedynie w celu wywyższenia giermanizmu* (W.A. Maciejowski, *Historia prawodawstw słowiańskich*, Warszawa–Lipsk 1832, t. I, s. 20–23).

[143] W.A. Maciejowski, *Historia prawodawstw słowiańskich*, Warszawa–Lipsk 1832, t. I, s. 89–90.

[144] Tamże, s. 223. Maciejowski odwoływał się wielokrotnie do *Sądu Libuszy* także w innych dziełach (por. W.A. Maciejowski, *Pierwotne dzieje Polski i Litwy* t. I, s. 130, 197, 200–202, 282. Warto nadmienić, że długowieczny uczony doczekał czasów, kiedy fałszerstwo Hanki stało się oczywiste, pomimo to do końca życia nie zwątpił w autentyczność rękopisów (J. Bardach, *Wacław Aleksander Maciejowski i jego współcześni*, s. 91).

[145] O zupełnej zależności autora *Historia prawodawstw* w kwestii dziejów prawa czeskiego od materiałów przesyłanych z Czech świadczą jego listy do Hanki z lat 1829–1831; por. W.A. Francev, *Pisma k W. Gankie iz sławianskich ziemiel*, Warszawa 1905, s. 705–717.

lebny obraz ich wysokiej kultury duchowej i wartości społecznych — obraz niczym nieudokumentowany, choć przez wielu, od Herdera po Kollara czy Zoriana, intuicyjnie nakreślony, wyprorokowany, często wytęskniony — stanowiła ogromną pokusę. W tej sytuacji zupełne milczenie Lelewela w *Początkowym prawodawstwie* w kwestii rękopisów czeskich zyskuje mocną wymowę. A ważne jest nie tylko to, że w dobrą nowinę, której potem miał być tak gorliwym apostołem, jeszcze nie uwierzył, ale nie mniej bodaj także to, że w ogóle nie dotknął sprawy, nie wypowiedział się w kwestii autentyczności tekstu, umył ręce. Odpowiedź na pytanie, dlaczego potem zmienił zdanie, zyskuje w tej sytuacji rangę istotnego wskaźnika uwarunkowań zmiany jego postawy poznawczej oraz wizji dziejów.

O „odkryciu" źródeł czeskich Lelewel wiedział choćby już z dzieła Rakowieckiego, którego dwa tomy zostały wydane w latach 1820 i 1822 roku. W pierwszym tomie *Prawdy ruskiej*, pomyślanym jako wprowadzenie do wydania owego zbioru staroruskiego prawa, znalazła się — prócz obszernych wywodów o cywilizacji, religii i stanie społecznym Słowian — znaczna część *Śpiewów czeskich*, w tym dotychczas jeszcze nieogłoszony *Sąd Libuszy*. Nic nie wskazuje, by autor miał jakiekolwiek wątpliwości w kwestii ich autentyczności; wpłynęły też one zasadniczo na ukazany obraz dziejów najdawniejszych. Rakowiecki odwołał się do nich, twierdząc, że na długo przed przyjęciem chrześcijaństwa Słowianie *znali sztukę pisania*. Głosił też, że mieli oni prawa na deskach pisane oraz że *mniemanie o doskonałości jeszcze pogańskich Słowian języka nie jest urojonem, wspierają go oczywiste z tego języka dowody*[146]. Nie wykorzystał jednak *Sądu Libuszy* jako podstawy do ukazania życia społecznego i politycznego tego ludu, nie zrewidował dawniejszych wyobrażeń o jego pierwotnym *gminowładztwie*. Natomiast nową, idealną jego wizję stworzył — jeszcze przed „odkryciem" Hanki — Zorian Dołęga Chodakowski, ale nie było tam miejsca na istnienie dużej jednostki politycznej, której decyzyjne centrum stanowił wiec. Według twórcy *Sławiańszczyny przed chrześcijaństwem*, jej lud żył w *autarkicznych, oddzielonych od świata zewnętrznego* gminach, które *tworzyły zamknięty świat, niezmienny i statyczny. Panowała w nich swego rodzaju ponadindywidualna wspólnota świadomości. Więź religijna, archaiczny „demokratyzm", patriarchalizm lokalnej władzy chroniły przed rozwojem indywidualizmu w życiu społecznym. Gospodarka naturalna oparta na wspólnym, gminnym władaniu ziemią oraz brak wyodrębnionych stanów nadawały życiu gminnemu charakter rodzinny*[147].

Nie ulega wątpliwości, że „czeskie rękopisy" odegrały przełomową rolę w kształtowaniu się koncepcji *gminowładztwa* Lelewela, choć ich treść wpisała się zapewne w krystalizujące się już wcześniej, ale w pełni jeszcze niezwerbalizowane jego wyobrażenia. Z perspektywy jego wizji historycznej fundamentalne

---

146 I.B. Rakowiecki, *Prawda ruska*, t. I, s. 60, 228, 238, 243.

147 R. Walicki, *Wacław Maciejowski i Zorian Dołęga Chodakowski*, w: „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Politycznej", t. 13, 1967, s. 275.

znaczenie miał kształt życia obywatelskiego, rysujący się w falsyfikacie dobitnie i imponująco (nie przypadkiem czeskiej edycji *Sądu Libuszy* nadano tytuł *Sniemy*, czyli *sejmy, wiece*). Opis życia politycznego zbiorowości, gdzie oparty na głęboko zakorzenionej tradycji egalitaryzm i demokratyzm łączył się z przywództwem jednostki, opartym nie na przemocy, ale na autorytecie moralnym, nadawał się znakomicie na świadectwo wcielenia ideałów społecznych ludzkości. A wizja *gminowładztwa* Słowian nie mogła przecież liczyć na żadne inne źródło, które dawałoby jej wsparcie odpowiadające choćby w skromnym stopniu temu, co oferował *Sąd Libuszy*. (Obraz anarchicznego chaosu, pozostawiony przez autorów bizantyjskich w odniesieniu do okresu pierwszego zetknięcia się cesarstwa wschodniego z hordami Słowian w VI w., który Lelewel zresztą przywoływał, mógł tu jedynie pełnić rolę pomocniczą, i to pod warunkiem zignorowania przynajmniej w części jego negatywnego wydźwięku.) Słowianie-Czesi w falsyfikacie Hanki odznaczają się również przywiązaniem do tradycji i jej obroną w obliczu zagrożenia. *Niechwalno patrzeć w Teutonów prawa, u nas prawo w świętym jest zakonie* — ten sąd wyraża postawę ogółu, potrafiącego powstrzymać jednostki, którym marzą się jednostkowe korzyści, jakich można oczekiwać po przyjęciu obcych zasad[148]. Bliska oczekiwaniom uczonego była też wybitnie antyniemiecka wymowa utworów składających się na „rękopisy czeskie".

Sam fakt fundamentalnego znaczenia fałszerstwa Hanki dla jego interpretacji dziejów, choć tak uderzający, mógłby stanowić podstawę do zarzutu, który w kontekście *ducha* tamtej epoki miałby raczej ograniczony charakter. Krytycyzmu zabrakło przecież tak wielu, w tym także tak wybitnemu i trzeźwemu uczonemu jak Szafarzyk, a większości tych, którzy go wyrażali, łatwo było przypisać zawiść niemieckiego szowinisty. Sprawa ma wszakże niejako „drugie dno": wobec tak silnego oparcia się badacza na *Sądzie Libuszy*, jest bardzo charakterystyczne, że to, co do jego przekonań nie pasowało, bez skrupułów ignorował, nie troszcząc się o niedopuszczalny brak konsekwencji. Zakładając bowiem, że owe pieśni stanowią autentyczny przykład oryginalnej twórczości z IX wieku i uznając zawarty tam obraz społeczeństwa za prawdziwy w odniesieniu do *gminowładztwa* czy specyficznej tradycji prawa cywilnego, nie miał prawa traktować inaczej dużej liczby epizodów i wypowiedzi, które jednoznacznie wyrażały wielobóstwo Słowian. W ich wierzeniach *bogom dań się należy* oraz *cześć*, *z woli bogów* odnoszą zwycięstwa, *bogi dają zemstę krwawą*, jeden z bohaterów *ku bogom huknął pieśnią donośną*[149] etc. Nie znajdzie się tam niczego, co mogłoby wskazywać choćby na ślad z taką determinacją przez badacza wywodzonego monoteizmu czy też wiary w dominację jedynego „prawdziwego" bóstwa nad pozostałymi, „ułomnymi" demonami. Fakt, że przekaz ten potraktował tak jednostronnie, zda się upoważniać do zarzutu posuniętego znacznie dalej. Jeśli bowiem nawet fałszerstwo

[148] *Królodworski rękopis*, s. 128.
[149] Tamże, s. 9, 13, 18, 33.

nie zostało przez niego odkryte, to sposób jego wykorzystania służy już świadomie dokonywanemu zafałszowaniu przeszłości.

Należy podkreślić, że Lelewel potraktował *Sąd Libuszy* jak na standardy historii erudycyjnej nader osobliwie. Pisząc w 1828 r. *Początkowe prawodawstwo*, nie odniósł się w żaden sposób do potencjalnie przełomowego w zakresie podejmowanej problematyki źródła, które szeroko komentowano i które podzieliło środowisko uczonych. Zważywszy, że w rozprawie tej (jak wskazałem wcześniej) wyraźnie poszukiwał słowiańskiej *kolektywnej indywidualności* w duchu koncepcji Herdera i Savigny'ego, taka wstrzemięźliwość wobec przekazu, który dostarczał dla niej znakomitego poparcia, jest ogromnie znacząca. Ewidentnie przyjął postawę wyczekującą, co świadczy, że w autentyczność rękopisu co najmniej wątpił i nie chciał narażać swej reputacji badacza-erudyty. A musiał przy tym wiedzieć choćby o druzgocącej ocenie *Sądu Libuszy*, jakiej dokonał twórca czeskiej slawistyki, Josef Dobrovsky[150]. Co więcej, odwołując się później do tego „źródła", nie odniósł się w żaden sposób do kwestii jego autentyczności. *Explicite* przywoływał *Sąd Libuszy* w II wydaniu *Historycznego rozbioru* oraz *Uwagach nad dziejami Polski*[151], co jest ważne nie tylko dlatego, że pokazuje ścisły związek zasadniczej zmiany wizji dziejów z fałszerstwami Hanki. Przed edycją obu dzieł stało się bowiem to, na co zapewne czekał: posłużyli się nimi Paweł Szafarzyk i Franciszek Palacky, największe wtedy autorytety, tworząc obraz epoki przedchrześcijańskiej w swych dziełach[152]. Pozwoliło to rozwinąć skrzydła Lelewelowi, który w tej sprawie zachował się dokładnie tak, jak zgodnie z licznymi świadectwami zwykł był postępować w polityce, czyli według zasady: nie wypowiadać się zbyt wcześnie, by uniknąć ewentualnej kompromitacji.

* * *

Jak przedstawiłem wcześniej, obraz *gminowładztwa* jako specyficznej i wzniosłej słowiańskiej tradycji ustrojowej, bliskiej współczesnym tendencjom demokratycznym, po raz pierwszy ukazał Maciejowski. Tak właśnie odczytali to wtedy

---

[150] Jak pisał Małecki, druzgocąca ocena Dobrovsky'ego przesądziła, że twórca falsyfikatu i jego poplecznicy nie zdecydowali się ogłosić go w Pradze i pozwolili uczynić to jako pierwszemu Ignacemu B. Rakowieckiemu w Warszawie (w II tomie *Prawdy Ruskiej* w 1822 r.); także Rakowiecki miał wymyślić tytuł *Sąd Libuszy*. Dopiero gdy publikacja warszawska została generalnie dobrze przyjęta, wydano ten tekst w Pradze pod tytułem *Sniemy* (A. Małecki, *Lechici w świetle historycznej krytyki*, s. 128–131). Jerzy Strzelczyk pisał o edycji Rakowieckiego w 1820 r. (a więc w I tomie *Prawdy Ruskiej*), ale wydanie z 1822 r. (zapewne czeskie) określa jako *pierwszą publikację*; dalej zaś pisze o wydaniu Rakowieckiego w 1820 r. jako przedruku z *pierwodruku Hanki* (Por. J. Strzelczyk, *Rękopisy „odkryte" w Czechach czyli o dobrym i złym patriotyzmie*, „Życie i Myśl", 1988, nr 5/6, s. 77, 87).

[151] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 40.

[152] O autentyczności rękopisów wydawały się rozstrzygać prace Palacky'ego z lat 1829–1830 (J. Strzelczyk, *Rękopisy „odkryte" w Czechach...*, s. 82); I tom *Słowiańskich starożytności* Szafarzyka został wydany w 1837 r.

przywódcy ideowi TDP[153], jednak jego poglądy ewoluowały, tak że następne prace bynajmniej nie mogły być nadal natchnieniem dla tych, którzy taki ideał społeczny, dostrzeżony u dawnych Słowian, uznawali za przyszłość Polski i świata. Głosił on później, że w początkach dziejów tego ludu istniała nie demokracja, ale forma mieszana, powielająca cechy patriarchalnych stosunków rodowych. Oznaczało to wypełnioną ciągłymi zaburzeniami koegzystencję elementów republiki arystokratycznej i monarchii, a w rezultacie brak sprawnych rządów, co nakazywało odrzucenie czy gruntowną rewaloryzację tej tradycji. Dokonania Maciejowskiego wydają się — mimo cytowanej pracy Bardacha — niedocenione i stanowią autonomiczny i ważny problem polskiej historii historiografii, ale w tej książce mogą być, rzecz jasna, przedmiotem rozważań jedynie w zakresie koniecznym dla lepszego oświetlenia poglądów jej bohatera. Na tym obszarze ich znaczenie trudno jednak przecenić, nawet jeśli w kwestii ich bezpośredniego oddziałania na autora *Uwag nad dziejami Polski* trudno o jednoznaczne wnioski. Maciejowski był jedynym za życia Lelewela uczonym, który w oparciu o źródła, na taką skalę i z taką kompetencją badał dzieje Polski, poruszając się na ogół w kręgu tej samej co on problematyki. Zrozumienie sensu koncepcji *gminowładztwa* Lelewela i jej rzeczywistej treści, wyjście poza panujące w literaturze uproszczenia, znakomicie ułatwia konfrontacja jego wypowiedzi z tym, co głosił Maciejowski.

Różnice ich poglądów w kwestii *gminowładztwa* i jego miejsca w dziejach Słowian i Polski najlepiej widać z perspektywy różnej oceny pochodzenia i statusu tego, co pierwotne stosunki zmieniło, tj. elementów monarchicznych i arystokratycznych. Eksponując zgodnie z tradycją oświecenia pierwiastki patriarchalne w pierwotnym *gminowładztwie*, Maciejowski uważał, że stanowiły one niejako naturalną podstawę ustroju monarchicznego, a także utworzenia się dziedzicznych elit, czyli elementu arystokratycznego. Stąd też mógł twierdzić, iż odejście od *gminowładztwa* było procesem pokojowym, ewolucyjnym i nienaruszającym plemiennej tożsamości Słowian. Było to spójne z przesłankami ideowymi autora, bowiem — chociaż może to zabrzmieć paradoksalnie — swą postawę zachowawczą łączył z akceptacją idei postępu[154], co *eo ipso* znaczy również, że w przeciwieństwie do Lelewela odrzucał ideę *pierwotnego objawienia*. Obce mu też było absolutyzowanie zasady *braterstwa*, którą tamten traktował jako dziedzictwo prawd inicjalnych, uznając za jej wyraz kolektywistycznie pojętą równość, której ochrona była pierwszorzędną powinnością Słowian. Lelewel w oparciu o takie *credo*

---

[153] Trzeba jednak dodać, że mogliby oni — gdyby czytali uważniej, czy też być może tylko chcieli to zauważyć — już nawet w tymże I wydaniu *Historii prawodawstw słowiańskich* znaleźć uwagi relatywizujące ten obraz.

[154] Widać to dobrze na przykład w refleksjach wokół pierwotnej religii, opartych na uniwersalnych zasadach genezy wyobrażeń religijnych, wyraźnie podkreślających ewolucję od form prymitywnych, od kultu sił natury, do bardziej rozwiniętej postaci czci bóstwa osobowego (W.A. Maciejowski, *Pierwotne dzieje Polski i Litwy*, s. 129–130, 148). Kategorii postępu są też podporządkowane przytaczane dalej poglądy na powstanie uwarstwienia społecznego i państwa.

uznawał monarchię i arystokrację za pierwiastki z gruntu wrogie wartościom przechowanym przez to plemię (czy ściślej: jego *gminną* część), tolerowane warunkowo i pod przymusem, zaś w sprzyjających okolicznościach zwalczane i poddawane dominacji tej rdzennej zasady. Geneza monarchii w tym układzie okazywała się już to efektem jednostkowej uzurpacji, już to intrygą klasy wyższej, jej narzędziem w walce z zasadą *równości* i reprezentującą ją klasą niższą.

W dziełach obu historyków po 1830 roku nie brakowało wzajemnego otwartego odwoływania się, zarówno aprobującego, jak i podważającego opinie drugiej strony, ale to ujawnia tylko w części faktyczny charakter współzależności ich koncepcji; to jedynie wierzchołek lodowej góry widoczny na powierzchni. Maciejowski wielokrotnie wyrażał uznanie dla najwyższych zasług Lelewela, wiele też jest — z perspektywy ich ideologicznego zaszufladkowania nieraz zaskakujących — zbieżności, wszakże ostre światło ułatwiające analizę poglądów bohatera niniejszej książki rzucają wydobyte przez tego pierwszego problemy polemiczne. Przede wszystkim powracał on do polemiki właśnie w kwestii naturalnej, czyli niejako „prawowitej" genezy monarchii, a cały szereg spraw, z pozoru odległych, usiłował jej podporządkować, nadając jej rangę węzłową. W związku z tym powtarzał nieraz zarzut błędnego postrzegania przez konkurenta epoki piastowskiej jako okresu *samowładztwa*[155]. Wyjaśnienie sensu tej kontrowersji pozwoli uchwycić istotny aspekt poglądów Lelewela w kwestii ustroju Polski w tym okresie.

Sens ów wbrew pozorom nie jest wcale oczywisty, a bez w wniknięcia w rozumienie pojęcia *samowładztwo* można odczytać go błędnie. Gdyby miał oznaczać przypisanie Lelewelowi twierdzenia, że istniała wtedy przez dłuższy czas ciągłość nieograniczonej władzy jednostki, byłoby to chybione. Uczony i w tej kwestii — jak w wielu innych istotnych dla jego syntezy — nie wypowiadał się ani jednoznacznie, ani identycznie w różnych dziełach, ale eksponował zawsze, że władza ta była ograniczona. Niekiedy jej zależność od społecznej bazy formułował wręcz skrajnie: *Lechickie stronnictwa utrzymywały przy władzy królów lub księdzów, których wyrzucały, kiedy innego podnosiły*[156]. Ale Maciejowski — jak w kontekście jego wywodów nietrudno pojąć — pod tym hasłem krytykował ideę *samowładztwa* jako władzy narzuconej wbrew woli społeczeństwa. Wyraża to zdanie, że *przeczy temu historia, ażeby nasi królowie mieli być pierwotnie samowładni, świadcząc, że i owszem, podług prawa panowali*[157]. Widać jasno, że kryterium uznania systemu politycznego za *samowładztwo* nie jest zakres posiadanej władzy. Termin ten nie oznacza tu ani pełnej suwerenności panującego, przyznania mu czy tolerowania nieograniczonych kompetencji, ani rzeczywistych nie-

---

155 W.A. Maciejowski, rec.: J. Lelewel, *Numismatique du moyen-âge* i *Histoire de Pologne*, „Orędownik naukowy", 1845, nr 6, s. 48; tenże, *Historia prawodawstw słowiańskich* (wyd. II), t. II, Warszawa 1858, s. 21.

156 J. Lelewel, *Historia. Obraz dziejów polskich*, w: *Dzieła*, t. VII, Warszawa 1961, s. 309–310.

157 W.A. Maciejowski, rec.: J. Lelewel, *Numismatique...*, s. 53.

ograniczonych możliwości narzucania swej woli. Maciejowski przypisywał Lelewelowi twierdzenie, że monarchiczny element istniał w postaci samowolności uzurpatora, narzucającego swą władzę, ograniczaną tylko oporem poddanych. Polemizował z poglądem, że pierwsi Piastowie byli pozbawionymi legitymacji *samowładcami*, że nie było prawnej akceptacji ich władzy przez rządzonych, żadnej formy dobrowolnej umowy. Taka ocena nie uwzględnia wprawdzie złożonego charakteru przekonań konkurenta, niemniej zwracała uwagę na ważny aspekt jego nieraz wyrażanego stanowiska (nawet jeśli nie było to stanowisko prezentowane zawsze, a krytyk nie ujął go całkiem trafnie). Zdaniem Lelewela władza jednostki była bowiem sprzeczna z odwiecznymi wartościami, toteż początkowo klasa niższa zwalczała próby jej ustanowienia, później zaś zaakceptowała ją warunkowo, jako zło konieczne. Taka akceptacja stanowiła już właściwie rodzaj jej legitymizacji, tyle że ród Piasta tego warunku, zachowania równości, w dłuższej perspektywie czasu nie dotrzymał.

Poglądy Maciejowskiego były ugruntowane na uznaniu konstytutywnej funkcji pierwotnego ustroju rodowego dla przyszłych dziejów narodu. Nienowy już wtedy pogląd głosił, że zasady współżycia ukształtowane w warunkach pierwotnych, w obrębie społeczności rodowych, zostały przeniesione i dostosowane do warunków dużego organizmu politycznego. To właśnie w instytucji naczelnika, działającego w porozumieniu z rodziną, na mocy jej akceptacji, zakorzeniona była forma powstającego państwa: współrządy króla z reprezentacją narodu. Twierdzenie o odległych początkach zasady dziedziczenia własności pozwalało głosić, że jej zastosowanie w skali całego państwa określiło swoisty wymiar sukcesji władzy królewskiej, przekazywanej w kręgu potomstwa (rodu) za przyzwoleniem poddanych. Tradycja *obyczaju w słowiańskich rodach przyjętego* powodowała zarazem słabość pozycji monarchy, inaczej niż w Niemczech, gdzie *był naczelnik rodu i król jakoby samowładnym panem, słuchał głosu swych (domowników, to jest krewnych) i urzędników, lecz wolą ich krępowany nie był.* Wśród Słowian zaś *wspólnie z rodem i narodem rządził naczelnik. Tam wyłącznie jeden posiadał powszechną własność czyli kraj cały i takowy najstarszemu synowi przekazywał, tu posiadał ją łącznie z rodem, przekazywał tron temu z synów swoich, którego widział do rządzenia najzdatniejszym, resztę na udziałach osadzał. Lecz i syn wyznaczony przez ojca dziedzicem nie ostał się na tronie, jeżeli się nie spodobał narodowi.* Tego rodzaju ograniczenia oznaczały niezdolność władzy do sprostania jej zadaniom i były powodem, że *wszyscy królowie polscy dzielniejszego umysłu, usiłowali zwichnąć ten porządek rzeczy, co im się nie udało*[158]. Lelewel próbował podobnie wyprowadzić ustrój państwa Piastów z epoki plemiennej, ale inna ocena genezy i charakteru własności, inne wyobrażenie o zasadach, jakimi kierowało się w życiu publicznym pierwotne społeczeństwo Słowian, łączyły się

[158] Tenże, *Pierwotne dzieje Polski i Litwy*, t. I, s. 225–226.

z różnym postrzeganiem jego struktury i ustroju politycznego, a także z inną oceną charakteru władzy Piastów i miejsca ich monarchii w ciągu dziejów narodu.

* * *

Te fundamentalne kwestie początku dziejów Polski, determinującego cały ich dalszy bieg, komprymuje poruszona już wcześniej kwestia podziału na *kmieci* i *lechitów*, a dalsze rozważania wymagają powrotu do niej. Sprawa ta ma dla koncepcji Lelewela charakter węzłowy, a ponadto perspektywa ta ukazuje kształtowanie się jego poglądów w oparciu o *Sąd Libuszy*, a przy udziale dzieła Maciejowskiego. Teza Lelewela, że przez cały, mniej lub więcej dostępny obserwacji historyka, ciąg dziejów, co najmniej przez kilkanaście wieków, począwszy — by odwołać się do jego kategorii — od *czasów dackich*, społeczności słowiańskie były podzielone na dwie klasy, wymagała ukazania uwarunkowań o niebudzącej wątpliwości sile oddziaływania. Jakkolwiek próby odpowiedzi na pytanie o pochodzenie *lechitów*, jak pokazują przytoczone warianty jego rozważań, przyniosły efekt kompletnego zawikłania, to postrzeganie umocowania różnic społecznych w okresie wczesnopiastowskim rysuje się w różnych tekstach w zasadzie identycznie. Najbardziej chyba treściwe sformułowanie podstaw tego podziału pochodzi z fragmentu, który dodał w ostatniej przeróbce dzieła Wagi z 1857 roku. Pisał tam, że jedną z grup, które współtworzyły naród prapolski stanowił *rolniczy gmin*, *kmiecie*, zamieszkujący autonomiczne *posady gminne*, *same w sobie rządzące się, same spólną ziemią rozporządzające*. Zasada posiadania ziemi, która stanowiła wspólną własność, polegała na jej dzieleniu na równe, *niepodzielne cząstki, skiby*, użytkowane indywidualnie, co pozwalało utrzymywać *gminu kmiecego równość*. Nie przestrzegali jej natomiast *dostojniejsi* od nich *lechici*, którzy dążąc do wywyższenia się przez zwiększanie swych posiadłości, *najdowali do wzięcia włości puste lub osierociałe z posiadaczy puścizny*, toteż *wielu obszerne włości posiadali*[159]. Trzeba podkreślić, że chociaż w ostatnim okresie swej aktywności badacz zarzucił tezę o alodialnym typie systemu społecznego w początkach Polski, to niewzruszone pozostało twierdzenie, że cała ziemia, zgodnie z odwieczną tradycją, stanowiła własność wspólną, narodową, przekazaną w użytkowanie pod warunkiem wypełniania powinności wobec wspólnoty[160].

Charakter *Sądu Libuszy* pozwalał na różną interpretację nazw *kmiecie*, *lechowie* i *władyki*, toteż Lelewel odczytał je inaczej niż Maciejowski. Ten ostatni przyjął początkowo (podobnie jak Szafarzyk) podział na trzy warstwy, ale później zmienił zdanie i twierdził, że *od samego początku istnienia narodu polskiego były dwa*

[159] J. Lelewel, *Teodora Wagi...*, Poznań 1857, s. 77–78.

[160] Tenże, *Stracone obywatelstwo stanu kmiecego*, s. 6–7. Sąd ten był więc zgodny z ważnym dogmatem *utopii historycznej* słowianofilstwa rosyjskiego, który głosił, iż *w dawnej Rusi własność bojarska i szlachecka były jedynie formą wynagrodzenia za służbę państwu*, (A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii*, s. 188).

stany mieszkańców, jedni byli właściciele ziemscy, drudzy liczyli się w poczet ludzi[161]. Jego pogląd w kwestii stratyfikacji społeczeństwa Polski pierwszych Piastów warto odnotować już choćby dlatego, że pozwala uświadomić, że ani ówczesny stan badań, ani nawet to samo urzeczenie treścią „czeskich rękopisów" wcale nie wymuszały takiej erupcji fantastyki, która wypełniła obraz dziejów najdawniejszych Lelewela. Oczywista zależność koncepcji Maciejowskiego od przyjętej opcji politycznej nie powinna pomniejszać zasługi, jaką stanowi trzeźwe odrzucenie tyle skomplikowanych, co pozbawionych wsparcia empirycznego i promujących utopijne dogmaty społeczne wywodów nierównie bardziej cenionego kolegi, którego badawczych zasług — co nie jest tu pozbawione znaczenia — nie przestał nigdy, chyba szczerze, podkreślać.

W pierwotnej prostocie obyczajów i praw czyli zwyczajów żyjący wszelki naród nie zna stanów — pisał Maciejowski. *Wszyscy mieszkańcy kraju są sobie równi, lecz nie wszyscy są od spółobywateli poważani. Poważanie* powstaje w oparciu o jednostkowe zdolności, których znaczenie ujawnia się zwłaszcza w warunkach bardziej rozwiniętej gospodarki. Stanowią one wtedy przesłankę gromadzenia dóbr, które są również środkiem zdobywania autorytetu, gdyż ubożsi *garną się pod opiekę zamożnych obywateli, a doznając od nich wsparcia, mają dla nich szczególne uszanowanie*[162]. Ponadprzeciętny status materialny nielicznych był więc podstawą uzależnienia jakiejś części współplemieńców i obok związanego z tym *poważania* stał się przesłanką podziałów. *Osoby od drugich zawisłe* nazywano *ludźmi*, jako że *osoby tego rzędu niczem się nie odznaczały*, poza *postacią człowieczą i językiem*. Natomiast ci, którzy wyrastali ponad tę szarą masę, tworzyli klasę *obywateli*, to znaczy tych *mieszkańców kraju, którzy mieli znaczenie, czyli przystęp do wiecy*[163]. Powstanie różnic społecznych było więc związane ze zmianą pojmowania zgodnej z naturalną przesłanką rozumu zasady, głoszącej, że *postanowienie, które naród ma obowięzywać, powinno zapaść za wiedzą i zgodą narodu* — teraz *zgoda narodu* przestała oznaczać zgodę wszystkich. Ale i wśród *obywateli* sposób uczestnictwa w życiu politycznym ulegał zróżnicowaniu, rola większości stała się raczej bierna: *starszyzna ziemska, a później król zwoływał zgromadzenie obywateli, przedstawiał mu ustawę i czekał aż ją naród pochwali lub zgani*. W rezultacie istota ustroju Polski piastowskiej w ocenie Maciejowskiego zda się przesuwać od *obyczaju słowiańskiego*, zgodnie z którym królowie *wiecowali ze stanami narodu* ku praktyce ich narad *z pierwszymi obywatelami kraju*[164].

---

[161] W.A. Maciejowski, *Historia prawodawstw słowiańskich*, Warszawa–Lipsk 1832, t. I, s. 89–90; tenże, rec.: J. Moraczewski, *Dzieje Rzeczypospolitej Polskiej*, „Orędownik naukowy" 1844, nr 33, s. 263.

[162] Tenże, *Pierwotne dzieje Polski i Litwy*, s. 212.

[163] Tamże, s. 212–213.

[164] Tamże, s. 273, 281, 287. Pisząc o potwierdzaniu *ustaw* przez *naród*, uczony odwoływał się do *Sądu Libuszy* (tamże, s. 273).

Rezygnacja z używanego początkowo terminu *kmiecie* wynikała być może po części stąd, że historyk stwierdził, iż w odniesieniu do wczesnego średniowiecza jest on anachroniczny. Ale zastąpienie go określeniem *ludzie*, eksponującym przeciętność jednostek tworzących tę klasę, w odróżnieniu od elitarnej szlachty, *właścicieli ziemskich*, było oparte na bardzo wątpliwej podstawie empirycznej. Podkreślając tezę o daleko już wtedy posuniętym procesie destrukcji pierwotnej równości, wynikało ewidentnie z przesłanek ideologicznych, stanowiło element polemiki z Lelewelem. Jeszcze wyraźniej aspekt kontrowersji ideologicznej uwidoczniła odmienność ukazanych przez obu badaczy uwarunkowań powstałego zróżnicowania. Jeśli *lechici* Lelewela byli *dostojniejsi* od *kmieci*, to nie znaczyło to ani bardziej zasłużeni, ani jakkolwiek lepsi, ale potężniejsi, bardziej wpływowi. Przesłanką utworzenia się tej warstwy stanowi założenie swoistej selekcji negatywnej w wymiarze etyki: *lechici* to byli ci, którzy odrzucili odwieczne zasady równości i braterstwa, którzy wybrali zaspokajanie egoistycznych pragnień. *Kmieć* zaś *stał przy małych posiadłościach, sortes, niepodzielnych* [...] *tym sposobem obstawał przy równości w swojej klasie, posiadane przezeń cząstki poczytywał za rzecz świętą*[165]. *Niepodzielne sortes* jako *rzecz święta* — trudno mocniej podkreślić najbardziej wzniosły, etyczny wymiar wybranej formy posiadania, gwarantującej trwanie nadrzędnej wartości. U Maciejowskiego selekcja warstwy wyższej miała charakter pozytywny, a jej podstawę stanowiły praktyczne zdolności i sukcesy; *szlachta*, *właściciele ziemscy*, *obywatele*, mający *przystęp do wiecy* — to wszystko wynikało z zasług i zalet, ustanawiając arystokrację w literalnym rozumieniu: najlepszych.

Podkreślanie *zawisłości* niższej klasy od wyższej stanowi, że warstwy wczesnopiastowskiego społeczeństwa u Maciejowskiego tworzyły powiązaną całość, inaczej niż u Lelewela, który zarysował świat odrębnych enklaw, mających wprawdzie obszary działań wspólnych, ale na co dzień funkcjonujących oddzielnie. Jednak odmienny status posiadanej ziemi nie stanowił czynnika ekskluzywnego w stopniu absolutnym: autonomiczne *gminne posady* nie były zamkniętymi rezerwatami *kmieci*, możliwy był przepływ między stanami. Stworzone przez ten podział dwa poniekąd odrębne światy łączyły się też w najwyższej, *obywatelskiej* sferze, stanowiącej obszar działań wspólnych, gdzie *kmiecie* nie byli dyskryminowani. Jakkolwiek *różne tedy było położenie kmieci od lechitów* — pisał Lelewel — *zbliżały ich do siebie tenże narodowy szczep, jednostajne koło roli chodzenie z gospodarką narodowej cywilizacji, jednostajny obyczaj, związki familijne przez małżeństwa, ludzie wolni między nimi pośredni tak w posadach jak na roli bytujący; a najsilniej wiązało w jedno obywatelskie powołanie: dla wszystkich jednoż i to samo prawo, sądy, obrady, obowiązki oraz obrony obywatelskich posług*[166]. W świetle tych stwierdzeń odrębność klas jawi się jako ukształtowana

---

[165] J. Lelewel, *Sławia dziesiątego i dwunastego wieku*, s. 748.

[166] Tenże, *Teodora Wagi...*, Poznań 1857, s. 78.

słabo, a akcentowany obok głęboki charakter podstawy podziału trudno z tym racjonalnie pogodzić. Tyle że taka nietrwałość stratyfikacji najlepiej godziła obraz przeszłości w fazie po odejściu od stanu pierwotnego z jego ideologią — z solidarystycznie zabarwionym egalitaryzmem.

Powiązanie powstania klas społecznych z różnicą prawnej podstawy władania ziemią nie oznaczało bynajmniej konstatacji, że kwestie posiadania były przyczyną tarć wewnętrznych. *Posiadłości zlechcickie były wielkie lub drobne, podzielne, mogące ulec zmianom* — pisał uczony — *kmiece wymierne i małe, niedzielne, niezmienne. We wzruszeniach wewnętrznych różnica ta nie była wzruszona, lud kmiecy nie targał się na posiadłość zlechcicką, nie zapragnął onej, strzegł swojej, czuwał nad jej niezmiennością, niewzruszonością, bo rozdrobnienie posiadań i onych trwałość zapewniało massie jego byt, w massie jego równość, jakiej w stanie zlechickim nie było; gmin tego cierpieć nie chciał, wolał mieć stan od swojego wyższy aniżeli w swym kole różnice i nierówność*[167]. Ocenę, że odkryty system partycypacji w dostępie do ziemi, podstawowego dobra produkcyjnego, nie był przedmiotem antagonizmu, podkreślił więc dobitnie. W cytowanym już fragmencie *Uwag* pisał, że nie stwarzało to *żadnego vassalstwa kmieci*, którzy byli osobiście wolnymi, wieczystymi dzierżawcami[168]. Nie generując tego rodzaju zależności, system ten mógł więc zyskać akceptację tych, którzy równość uważali za dobro najwyższe, niezastąpione. Przekonanie, że w tradycji słowiańskiej normą była równość pojęta jako brak hierarchicznych zależności (w tym sensie przenikająca się poniekąd z rozumieniem wolności), ma w poglądach Lelewela istotne miejsce, stanowiąc główną przesłankę przeciwstawiania egalitarnego ładu społecznego piastowskiej Polski zachodniej *feudalności*. Ale jego zdaniem żywotnym problemem stało się to dopiero od czasu prób zaprowadzenia służebności i hierarchii pod wpływem obcych wzorów, tzn. po przyjęciu chrześcijaństwa. W refleksjach poświęconych epoce wcześniejszej eksponowane było nieustannie inne pojęcie równości, kultywowane jedynie przez *lud kmiecy* we własnym gronie; równości, która oparta na jednorodności jednostek, tworzących wyłączone wspólnoty, miała charakter absolutny.

* * *

O ile trudno zaakceptować obraz społeczeństwa, który na rzeczywiste sprzeczności interesów, na rywalizację o jakieś wymierne korzyści nie zostawiał właściwie miejsca, to jeszcze trudniej zrozumieć, że mimo to mogły tam zdarzać się konflikty o bardzo ostrym przebiegu. A było tak jakoby wcale często: *upewniają spomnienia przeszłości* — przekonywał uczony — *że nie brakło między nimi zatarg, krwawych nawet rozpraw, po których ugodne stanęły wzajemnych stosunków oznaczenia. Pamięć się przechowała, że kmiecie nieraz w obywatelskim ży-*

[167] Tenże, *Bolesława szczodrego...*, s. 305.
[168] Tenże, *Uwagi nad dziejami...*, s. 122–123.

ciu brali górę. Z gminu powoływani byli do najwyższych godności niskiego stanu ludzie bez wzniecenia zazdrości lechitów, którzy nie przeczyli powierzonej im władzy[169]. Uwagi te były bezpośrednią kontynuacją cytowanych wcześniej refleksji o przesłankach jedności *lechicko-kmiecej*, a kontekst ten jeszcze bardziej podkreśla nierealność jego ocen. Tyle że błędem byłoby sądzić, iż to prowadzące rzekomo do *krwawych rozpraw* dążenie, by *brać górę* na forum publicznym, Lelewel traktował w kategoriach prestiżowo-ambicjonalnych. Było ono dla niego funkcją fundamentalnych rozstrzygnięć ideowo-etycznych, stąd nie miał wątpliwości, że musiało rodzić skrajną determinację. Ta enuncjacja w duchu swoistej dialektyki zgodnych działań w imię wspólnego dobra oraz walk posuwających się aż do użycia środków ostatecznych nie była odosobniona. Potrafił on ująć ów — zdawałoby się — złożony problem w jednym zdaniu: *Nieraz, diu agitati, non sine proelio et periculo, obie klasy zwykle postępowały zgodnie, uprawiały i zarządzały ojczyznę w dobrym porozumieniu*[170].

Ale choć zgoda miała być normą, a ostre konflikty zdarzać się tylko czasami, to jednak sporom Lelewel przyznawał rolę swoistej osi, wokół której toczyło się życie w pierwszych wiekach dziejów Polski, a ich odkrycie uważał za klucz do zrozumienia tej epoki. *Wiele wydarzeń w Sławiańszczyźnie w innym świetle wystawionych* — pisał — *nietrudno podciągnąć pod targanie się dostojnej klasy z kmiecą*[171]. Obraz powtarzających się walk, których uwarunkowania były niejasne, już przed laty skłonił Małeckiego do oceny, że powody tego antagonizmu uczony *omawia zawsze w tak mętny sposób, iż widoczna, że sam racji bytu tego sprzeciwieństwa nie widzi*[172]. Uważam za konieczne po raz kolejny korygować opinię tego autora: *mętny sposób* wyrażania swych myśli był dla Lelewela typowy, tak też było na ogół w tej kwestii. Ale też można dostrzec w tle tych konfliktów tę permanentnie obecną przyczynę działań *kmieci*, by *brać górę*, forsować swą wizję ustroju, jako cel sam w sobie, bynajmniej nie dla realizacji jakichkolwiek konkretnych interesów grupowych. Wydaje się, że Małecki, trzeźwo patrzący na historię i spodziewający się trzeźwości u innych, do tego stopnia nie był gotów poważnie traktować tych wyjaśnień, że wymknęły się one jego zdolnościom percepcji.

Tak więc, wbrew pozorom, ukazanie różnych zasad posiadania ziemi jako ważnego czynnika struktury społecznej oznacza jedynie niejako połowiczne przyznanie istotnej roli motywacjom ekonomiczno-bytowym w dziejach. Dwoistość w tym zakresie, współobecność formy, która otwierała drogę do zamożności, obok tej stanowiącej gwarancję równości i chroniącej przed proletaryzacją, jest traktowane nie tyle jako czynnik konstytutywny, jako przyczyna, ale jako skutek, efekt

---

169 Tenże, *Teodora Wagi...*, Poznań 1857, s. 78.
170 Tenże, *Slawia dziesiątego i dwunastego wieku*, s. 748.
171 Tenże, *Uwagi nad dziejami...*, s. 49.
172 A. Małecki, *Lechici w świetle historycznej krytyki*, s. 143–144.

dokonania wyboru wartości — między równością a szansą na wywyższenie się nad innych. Ten wybór oddzielał tych, którzy nie tylko nie cenili dostatków, ale uważali je za czynnik demoralizujący, zagrażający równości i rezygnowali z nich, od tych, którzy uczynili z nich ważny cel życiowy. Jeśli więc Lelewel przypisuje dążeniu do dóbr materialnych istotne znaczenie dla postępowania ludzkiego, to traktując je jako groźne odstępstwo od etycznych powinności, aczkolwiek odstępstwo poza światem słowiańskim powszechne. Słowianie zaś, jak ukazały ich źródła już w *zadunajskiej ojczyźnie*, byli *wstrzemięźliwi, obyczajów surowych, nie gonili ni za bogactwem, ani za przysmakami, uprawiali ziemię, aby sobie wystarczyć, zatwardziali w trudzie*[173]. W epoce średniowiecza ten system wartości i związany z nim tryb życia kultywowała już tylko klasa niższa, *kmiecie*.

Życie społeczne wedle roussowskiego ideału człowieka o niewielkich potrzebach, który wyrzeka się dostatków i nie pragnie wyniesienia się ponad innych, stanowiło dla Lelewela warunek przetrwania wspólnoty braterstwa. Dążenie do bogactw oznaczało bowiem powstanie prywatnej własności, pragnienie jej pomnażania i utrwalenia praw do niej wraz z gwarancją swobodnego przekazywania potomstwu. Powodowało ono próby przekreślenia pierwotnej zasady wspólnej własności ziemi i warunkowego trybu jej indywidualnego użytkowania. Wprawdzie nie udały się one w pełni, jako że sama zasada przetrwała jakoby do końca Rzeczypospolitej i stanowi dziedzictwo obowiązujące także współczesnych, prowadziły jednakże stopniowo do wyłączeń, tak że w rezultacie norma ta stała się właściwie martwa. Lapidarną formułę erozji pierwotnej wspólnoty własności stanowi tytuł rozdziału *Uwag*, który prezentuje początki tego procesu: *Rzecz powszechna szarpnięta osobistością dziedziczenia*. Tę praktykę wyłączeń spod ogólnego prawa, tworzenia objętych immunitetem obszarów, uczony wiązał z nasileniem się w epoce *możnowładztwa* przemian społecznych, prowadzących do osobistej zależności *kmieci* oraz ciężarów pańszczyzny. Ale te zmiany były uwarunkowane przez uprzednie odebranie *kmieciom* funkcji obywatelskich i zamknięcie im drogi zmiany przynależności stanowej, dokonane w trakcie przybierających na sile konfliktów wokół formy rządów w państwie.

Idealistyczne oderwanie od rzeczywistości wyobrażeń Lelewela o procesach społecznych zachodzących w tej epoce pokazuje pełniej ich zestawienie z tezami Maciejowskiego. Wedle niego status *ludzi* tworzących niższą klasę ówczesnego społeczeństwa — co wskazuje już wcześniejsza prezentacja jego poglądów — nie wynikał ze świadomej decyzji kultywowania zasady równości. Stan wyższy, obywatelski, *zasilał się* przedstawicielami stanu niższego, *ilokroć komuś z ludzi* ***udało się*** *nabyć własności ziemskiej*[174] [podkr. H.M.S.]. Różnica między obu uczonymi nie polegała na tym, że Lelewel przeczył, iż takie przepływy istniały — widać to zresztą już w cytowanej wcześniej opinii. Chodzi o to, że Maciejowski,

[173] J. Lelewel, *Slawia dziesiątego i dwunastego wieku*, s. 744.
[174] W.A. Maciejowski, rec.: J. Moraczewski, *Dzieje...*, s. 263.

daleki od oceny, by takie etycznie wzniosłe i wysublimowane motywacje przeważały w postępowaniu całych zbiorowości, za oczywiste uważał dążenie *ludzi* do podniesienia swego statusu materialnego i pozycji społecznej. U Lelewela *kmiecie* w swej masie świadomie wyrzekali się bogactw i zmiany przynależności stanowej, wystarczała im w zupełności wolność w tym zakresie, brak prawnego ograniczenia dla takiego kroku. Pragnęli zachować równość pośród siebie, nie zazdrościli bogatszym od siebie *lechitom* i nie dążenie do podobnej zamożności (dostępnej zresztą nie wszystkim przedstawicielom klasy wyższej) było motywem, który popychał ich niekiedy do walki. Nie sprzeciwiali się także ponoszeniu ciężarów na rzecz wspólnego dobra, nie mogli jednak godzić się na naruszanie swych praw politycznych, równych prawom *lechitów*. W pierwszym znanym *wzburzeniu* ludu z I połowy XI wieku *nie szło o pańszczyznę, o ciężary jakie na lud poddany nakładane: ale o prawo obywatelskie, aby w radzie, aby w urzędach równie świecił* [...] *kmieć* jak [...] *lechita. W tej równości* [...] *znośne by były ludowi ciężary publiczne, przegony urzędowe, angaria, znośne dla obrony kraju służby. Czując ujmę swych praw obywatelskich albo je tracąc, burzył się* [...] *do równości, do uniżenia strącał górujące lechity*[175].

Prawo czynnego uczestnictwa w wiecu, *w radzie* oraz dostęp do *urzędów* — oto co spędzało sen z oczu ogółu *kmieci* i skłaniało do zdecydowanej kontrakcji, gdy rosło zagrożenie jego utraty. Trzeba zaznaczyć, że to marzenie *kmiecia*, by *świecić w urzędach*, nie ma tu nic z dążenia do zyskania większego osobistego prestiżu, nie mówiąc już o tym, by został mu w ten sposób przypisany zamiar partycypacji udziału w dochodach państwa. Tego, że sprawowanie urzędów oznaczało wtedy prawo do takich korzyści, które w praktyce przekraczały dochody z własnego majątku możnowładcy[176], uczony nie odnotował; w jego świecie do takich postaw *kmiecie* nie mogli się zniżyć. Jako grupa społeczna reprezentowali oni sumę wartości, których kultywowanie wymagało realizacji zasady ustrojowej, określonej jako *gminowładzwo*. O ile jednak etyczna istota tej zasady jawi się w jego pismach zupełnie jednoznacznie, to o kształcie, jaki miała przybrać w pierwotnych instytucjach politycznych, nie sposób byłoby tego powiedzieć. Brak na przykład jego względnie jednolitej opinii w kwestii wiecu: czy w ogóle i ewentualnie kiedy miałby istnieć wiec ogólnokrajowy, czy też istniały jedynie wiece lokalne, obejmujące części państwa, *powiaty*. Nie jest także jasne, czy przypisywał wiecowi charakter instytucji wyłącznie *kmiecej*, dla *lechitów* niedostępnej, czy też ci mieli tam prawo udziału, choć szukali innych, dogodniejszych dla sie-

[175] J. Lelewel, *Bolesława szczodrego...*, s. 267–268.

[176] *Dochody, jakie przynosiło sprawowanie funkcji publicznej* [...] *przewyższały, zapewne znacznie, dochody z majątków ziemskich możnowładztwa* (K. Modzelewski, *Europa rzymska, Europa feudalna, Europa barbarzyńska*, „Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych", t. 58, 1998, s. 31); por. także: S. Trawkowski, *Przemiany społeczne i gospodarcze w XII i XIII wieku*, w: *Polska dzielnicowa i zjednoczona*, red. A. Gieysztor, Warszawa 1972, s. 88; K. Tymieniecki, *Ustrój społeczno-gospodarczy wczesnej doby piastowskiej*, w: *Pisma wybrane*, Warszawa 1956, s. 177.

bie instrumentów władzy. Problematyka ustrojowa w najdawniejszych dziejach Polski staje się tym bardziej skomplikowana, kiedy zasada *gminowładzwa* stanie się przedmiotem koniecznego kompromisu, polegającego na dopuszczeniu przywódczego statusu jednostki.

Idea powszechnego wiecu, obejmującego swym zasięgiem obszar większy niż pojedyncze terytorium plemienne, przeczyła ewidentnie zdrowemu rozsądkowi, toteż uczony nie odważył się *explicite* konstatować jego istnienia w tworzącym się państwie Polan. Nie przeszkodziło mu to jednak w stworzeniu obrazu pierwotnej demokracji, tyle że bez jednoznacznego orzeczenia, czy miała ona charakter reprezentacyjny (tu brak realizmu raził nieco mniej), czy bezpośredni. *Wątpić nie można* — pisał — *że wiec kmiecy nie dopuszczał do siebie lechów, dla lechów był niedostępny. Rada KMIET, ku umietu, ku powzięciu umu, wiadomości, pojęcia, umiejętności, udzieliło* [sic] *nazwę całemu stanowi kmieców, jako ludziom jedynie uprawnionym do składania kmietu. Jest podobieństwo, że nim się klassa czyli stan lechów utworzył, lud miał swój kmiet, czyli kmieć, to jest radę z siebie wybieraną, ziemiami i krajem rządzącą*[177]. W pierwszym zdaniu przytoczonego fragmentu pojawia się *wiec kmiecy*, mowa więc chyba o demokracji bezpośredniej; w ostatnim — o *wybieranej radzie*, o reprezentacji. Nie jest to bynajmniej jedyny przykład, kiedy dziejopis przedstawia taki dwoisty obraz, nie próbując w żaden sposób wyjaśnić, skąd bierze się taka alternatywność, czy raczej może schizofrenia. Jednoznacznie jawi się natomiast czysto demokratyczny charakter ustroju, wykluczający wszelki udział elementu arystokratycznego. Powstał więc obraz bezwzględnej dominacji *kmieci*, gdzie próby włączenia się drugiej strony w struktury władzy wywoływały stanowcze przeciwdziałanie. *Kmiecie* reprezentowali bowiem zasady, z którymi nie mogło być kompromisu: *udział lechów w sprawie publicznej sprawiał pospolicie byt takiej najwyższej rady niepodobnym*. *Kmiecie*, przeważając liczebnie, nie mieli powodu dopuszczać do głosu swych ideowo-politycznych przeciwników, gdy więc działał ich *kmiet*, *lechy stawaliby się ludowi podlegli, co czasowie bywało*[178].

Na tle tego, co o pierwotnym słowiańskim *gminowładztwie* pisali dawniejsi autorzy, których dzieła wcześniej cytowałem, podkreślenia wymaga — po pierwsze — że Lelewel przedstawiał je jako idealną formę życia politycznego (choć tu nie zostało to wyrażone *explicite*). Chociaż i dawniej nie zawsze uważano ów stan za zupełną anarchię dzikusów, za — jak to określał Naruszewicz — *barbarzyński niesfor*, gdzie zachowań nie regulowały żadne reguły, oceny były zdecydowanie negatywne, zaś powstanie monarchii uważano za zasadniczy przełom, za przej-

[177] J. Lelewel, *Stracone obywatelstwo stanu kmiecego*, s. 11; por. *gmin znaczy ciało umne, ku umu, ku umieniu, k'min, g'min: ten sam jest wyrazu początek i źrzódło co kmiecia. Kmieć jest gminnik a gmina jest ciało kmiece. Stąd gminowładztwo, stąd skupiona rada tłumu składa gmin czyli kmiet; w wiec zasiadły gmin czyli kmiet. Przodkowanie podobne stanu niższego nad wyższym musiało być dość powszechne po Słowiańszczynie...* (tenże, *Bolesława szczodrego...*, s. 308).

[178] Tenże, *Stracone obywatelstwo stanu kmiecego*, s. 11.

ście do stanu politycznego. Lelewel był przeświadczony o względnie wysokim stopniu zorganizowania demokratycznej władzy, o czym świadczy choćby przekonanie o zdolności jej sprawowania na szerokim obszarze, nieograniczającym się do małych wspólnot sąsiedzkich (*kmiet* rządził *ziemiami i krajem*). To także różni diametralnie jego ocenę od poglądów wywodzących się z oświecenia autorów, dla których *gminowładztwo* oznaczało przede wszystkim stan rozbicia na niewielkie jednostki. Ten aspekt idei *gminowładztwa* ukazanej w *Straconym obywatelstwie* poprzedziła wszakże — jak już pisałem — koncepcja Maciejowskiego, ale badacz ten nadawał jej patriarchalno-ludowy, zaś później już wyraźnie elitarny wymiar. Jest więcej niż prawdopodobne, że właśnie z nim polemizował Lelewel, pisząc: *dziwaczne jest przypuszczenie jakichś patriarchalnych u Sławian rządów; ich ruchy, ich skłonności, pojęcia i żywioły są temu sprzeczne*[179]. Ale w jego innych tekstach trudno byłoby znaleźć podobne do zacytowanego twierdzenie, że *wiec kmiecy nie dopuszczał do siebie lechów*. Nie tylko tam nie wykluczał względnej ciągłości ich udziału w tej instytucji, ale uważał ją za pole rywalizacji obu *klass*: *w naradach wspólnych wieśnice mogli mieć przewagę* — pisał[180]. Udział *lechów* w wiecu utrzymywał się więc jego zdaniem, mimo że organ, w którym decydowała większa liczebność, nie był dla nich dogodny. Wspierali więc monarchię jako jego przeciwwagę, doprowadzili do ograniczenia jego roli, a w końcu wyeliminowali z niego *kmieci*. Cytując słowa najstarszej polskiej pieśni: *Adamie, ty boży kmiecu, co siedzisz u boga w wiecu*, uczony dodawał: *ale w polskim wiecu już kmieci nie było*. Tak więc instytucja pozostała, ale zmieniła diametralnie swe społeczne oblicze. Warto też odnotować sformułowanie *polski wiec*, co zda się wyrażać przekonanie o istnieniu także w późniejszym okresie jednego wiecu ogólnokrajowego.

Należy zauważyć, że także w przypadku tej problematyki późniejsze badania przyniosły efekty znacznie bliższe poglądom mniej sławnych i uznanych ówczesnych i wcześniejszych zwolenników poglądów konkurencyjnych aniżeli tym, które głosił Lelewel (a nie chodzi tu nawet o całą tę apologetyczną aurę, którą otoczył on pierwotną demokrację). Idea słowiańskiego wiecu jako organu demokracji bezpośredniej, wizja tłumu, rządzącego zajmującą względnie duży obszar jednostką polityczną, jest rażąco utopijna. Nie wymaga też żadnych potwierdzeń, iż mogła powstać jedynie w drodze spekulacji sterowanej przez dogmat. Jeśli więc cytuję XX-wieczne badania, to dlatego, by pokazać, że w źródłach badacz nie mógł znaleźć nawet słabych poszlak, które by przemawiały za istotnymi rysami jego utopii. Tymieniecki pisał, że wiec w organizacji związków plemiennych i państw wczesnosłowiańskich *nie był instytucją stałą*, a *zebrania o charakterze*

[179] Tamże, s. 12.

[180] J. Lelewel, *Bolesława szczodrego...*, s. 307. Mam świadomość, że porównania mogą tu mieć jedynie wymiar schematyczny, inny bowiem charakter mają wyróżnione przez obu uczonych warstwy społeczne; *lechowie* Lelewela są zupełnie innym elementem niż patriarchalno-rodowe elity u Maciejowskiego.

doraźnym nie tworzyły jeszcze stałej organizacji politycznej. Tym bardziej nie był instytucją prawodawczą w dzisiejszym rozumieniu, był tylko *środkiem porozumiewania się i rządzenia* rodów należących do plemienia[181]. Z przekazów źródeł o wiecu u Słowian połabskich (zwłaszcza Thietmara o Lutykach) widać jasno, że był to *środek rządzenia w rękach starszyzny, która w ten sposób zapewniała sobie posłuch i współdziałanie ogółu rodowców*. Tymieniecki podkreślał właśnie hegemonię starszyzny stojącej na czele *hierarchicznie zbudowanych rodów*, której nie mogły przeciwstawić się wiece niebędące *demokratycznymi zebraniami równoprawnych obywateli*[182]. Nie było zatem jakiegoś *okresu wiecowładztwa, ustroju wiecowego*, który upadł i został zastąpiony przez *ustroje z przewagą możnych lub jednego panującego*. Wiec nigdy nie rządził samoistnie, był instrumentem sprawowania rządów w ręku starszyzny rodowej czy księcia, a *w pewnych okresach, gdy władza silniej skupiała się w rękach monarchy, mógł on obchodzić się bez tego środka*[183].

* * *

Trzeba jednak zauważyć, że we wcześniejszych *Uwagach nad dziejami Polski* Lelewel ukazał bardziej realistyczny obraz ustroju pierwotnego oraz roli i charakteru *wiecu*. Pojawiło się tam dobitne stwierdzenie, że *niepodobna się stało aby we wzrastającym państwie mógł się utworzyć rządzący wiec kmiecy*. Opinię o istnieniu wiecu tylko w skali lokalnej wyrażał też pośrednio, pisząc, że *nim znaczniejsze potworzyły się państwa, między Karpatami a bałtyckim morzem wszystkie ludy w swoich powiatach miewały obywatelskie zebrania dla rozważenia sprawy powszechnej. Powiat miał swoje zebrania, narady, zwane wieca i od nich nazwa powiatu*[184]. W tej sytuacji w ukazaniu wyniesienia na tron jednostki pochodzenia *kmiecego* wolno widzieć sugestię, że dążenie do nadania monarchii charakteru ekspozytury ludu miało być remedium na sytuację, w której nie mógł działać dotychczas funkcjonujący organ jego władzy[185]. Ale zdaniem badacza monarchia ze swej natury nie mogła takiej funkcji pełnić, musiała stać się narzędziem klasy wyższej, co także w tym przypadku miała potwierdzić przyszłość. Można więc uznać, iż w jego interpretacji utrata znaczenia, a w końcu likwidacja wiecu *kmiecego* nastąpiła w miarę terytorialnego rozrostu państwa, który był ściśle związany z umocnieniem władzy jednostki.

---

[181] K. Tymieniecki, *Kształtowanie się społeczeństwa średniowiecznego (Polska na tle Słowiańszczyzny zachodniej)*, t. II, *Społeczeństwo Słowian lechickich (Ród i plemię)*, Poznań 1996, (przedruk wyd. z 1928), s.185, 189–190.

[182] Tamże, s. 186, 190.

[183] Tamże, s. 184–185, 196.

[184] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 52. Opinię o lokalnym zakresie wiecu zawierał też wywód etymologiczny, łączący słowa *wiec* i *obywatel*: *wieca, wiece, narada w obywatelskim kole* — pisał — *wieniec, korona; powiat, cyrkuł obwód; powity obwity, otoczony, okręcony czym; obywiciel, obywatel otoczony obwodem powiatu, w kole wieca* (tamże).

[185] Tamże, s. 50 (z fragmentu dodanego do edycji polskiej). Ciekawe, że pierwszym „królem" piastowskim jest tu sam Piast, a nie jego syn Siemowit.

Przykładem elementu rozsądku, dochodzącego do głosu w kwestii demokracji bezpośredniej, jest też konstatacja, iż w epoce *możnowładztwa do zebrania i zjazdu powszechnego Lechii nie było żadnego ni przepisu, ni zwyczaju: możebność tylko podobnego zjazdu trwała, gdy pamięć jednoty państwa i narodu nie gasła, powołująca do obmyślania takowych*[186]. Powstanie *senatu*, przedstawione tak górnolotnie i ogólnikowo, że z innych fragmentów trzeba czerpać wiedzę, iż Lelewel łączył je z synodem w Łęczycy w 1180 roku[187], zyskiwało w tym kontekście charakter zapowiedzi przyszłego stworzenia demokratycznego organu, który w zasadzie nie miał antecedencji. Dzieło to bowiem *wyobraża wielkie powszechne wszystkich prowincyj, całego narodu wieca, colloquia, przyrządza zgromadzenie reprezentantów wszystkich ziem*. Zarazem przytoczona refleksja mówi, że *zjazd powszechny* istniał niejako potencjalnie — bez wątpienia jako konieczna konsekwencja *gminowładczych* zasad. Należy jeszcze wskazać, że dalsze uwagi badacza poświęcone tej kwestii uzmysławiają, iż ten jego względny realizm już wtedy, w czasie pisania pierwszej wersji *Uwag* mieścił się w dość wąskich granicach. Pisał oto, że w Polsce XII–XIII wieku *mnogi lud obywatelski zbiegał się być obecnym lub podzielać uchwalanie prawodawczych lub zawiadowczych rozporządzeń*, przy czym jakoby *każdy* [...] *swe zdanie wysuwał*[188]. W rzeczywistości pełne prawa czynnego uczestnictwa i głosu w wiecu posiadała oczywiście jedynie wąska grupa dostojników świeckich i duchownych, zaś *zgromadzone doraźnie rycerstwo lub nawet ludność wieśniacza* stanowiło, jak pisze współczesny historyk, *tło wiecu*[189].

Problem ogólnokrajowego organu władzy ludu pojawił się także w związku z jego zbrojną reakcją na nowe porządki, odrzucające odwieczne zasady i naruszające jego społeczny status, która nastąpiła po śmierci Mieszka II. *Kmiecie idąc górą* — pisał uczony — *strącili Lechów w poniżenie, odwetu użyli. Potworzyły się gminne władze, wieca i kmiet, czyli rząd naczelny; z łona gminu występowali we wszystkich prowincjach naczelnicy*[190]. Nie wszystko tu jest jasne: *gminne władze* znaczy tu bez wątpienia „ludowe", a nie „lokalne", „na szczeblu gminy"; nie może być jednak pewności, czy ich charakter centralny odnosi się tylko do *kmietu, czyli rządu*, który *explicite* nazwany jest *naczelnym*, czy także do *wiecy*. Bowiem w gramatycznej praktyce badacza *wieca* może znaczyć równie dobrze „ta" *wieca* (co w kontekście wydaje się bardziej prawdopodobne) i znaczyłoby, że była jedna *wieca*, tak jak *kmiet* — *naczelna*, albo „te" *wieca*, czyli prowincjonalne. Możliwość odczytania jego myśli o tyle się komplikuje, że gdzie indziej terminy *wiec* (*wieca*) i *kmiet* traktował jako tożsame. Wniosek płynący z tego ostatniego spostrzeżenia nie ma jednak bynajmniej wymiaru czysto negatywnego; pozwala na

[186] Tamże, s. 81, por. także s. 96–97.
[187] Tamże, s. 131.
[188] Tamże, s. 96–97.
[189] J. Wyrozumski, *Historia Polski do roku 1505*, Warszawa 1987, s. 126.
[190] J. Lelewel, *Przypiski do dziejów Polski potocznie opowiedzianych*, w: *Dzieła*, t. VII, s. 211.

coś więcej niż tylko na konstatację niemożności ustalenia poglądu uczonego w danej sprawie. Pokazuje to również w sposób dobitny, że czasami skrupulatne ważenie jego słów oznacza zbyteczny nadmiar rewerencji, czy wręcz niepoważną próbę upatrywania logiki w czymś, co bywa raczej logoreją. A w kwestii *gminnej władzy naczelnej* w Polsce lat czterdziestych XI wieku, w kwestii stworzenia regularnej struktury państwa według odwiecznych zasad, zachowanych przez *kmieci*, trzeba zadać jeszcze jedno, bodaj najważniejsze pytanie: skąd wybitny erudyta dowiedział się o tym, o czym nie mówią żadne źródła i co nie śniło się żadnemu innemu historykowi.

Przytaczane tu refleksje badacza ukazują, z jakim trudem rezygnował on z próby usytuowania demokracji bezpośredniej, ogólnokrajowego wiecu *kmiecego* w Polsce wczesnopiastowskiej, jak mimo wszystko starał się jakoś obejść tę oczywistość, że nie mógł on rządzić w państwie, które rozszerzyło już znacznie swe terytorium. Zmuszony pogodzić się z tym, przekonywał, że nie oznaczało to ani całkowitego usunięcia elementów *gminowładztwa*, ani rezygnacji ludu z jego pełnego przywrócenia. *Były wieca w gminach, w obwodach, w powiatach, miejscowe, a król sam władał władzą zaborcy i pośrednika (ludu opiekuna?), ścieśniony zdaniem i radą na których polegał* — pisał. — *Chociaż może lud w pełnym obywatelstwa prawie zostawał, lechici stali górą i żywiołów do zatargi nie brakło. Rozkrzewienie się chrześcijaństwa i przyjęcie łacińskiego obrządku, a z nim wpływ cudzoziemski, pomnożyły żywiołów sprzecznych i ścierających się ze sobą. Niedogodności ludu mnożyły się, czuł ujmę stanowiska swego*[191]. Warto zastanowić się, co mogą znaczyć te ogólniki, zawarte zwłaszcza w ostatnim zdaniu, co właściwie dotknęło wtedy *kmieci* — jakąż to krzywdę im wyrządzono, jakież *niedogodności mnożyły się*, tak że *czuli ujmę*. Nie jest to wcale jakieś podsumowanie bardziej konkretnych rozważań, nie dowie się też tego czytelnik w dalszych wywodach; *ujma stanowiska* ludu sprowadzała się do zagrożenia i ograniczenia pełni praw *obywatelstwa*. Wbrew bowiem temu, co sądził Małecki, w obrębie wizji Lelewela żadne inne *racje bytu tego sprzeciwieństwa* między klasami nie były potrzebne, zaś *mętny sposób* pisania o tych sprawach nie wynikał akurat z chęci ukrycia bezradności w sprawie realnych podstaw domniemanego konfliktu.

Wahania uczonego w kwestii charakteru i likwidacji demokracji wśród Słowian lechickich są, rzecz jasna, ściśle związane z problemem statusu władzy monarszej w tej epoce (używał on w odniesieniu do władców piastowskich tytułu *król* niezależnie od tego, czy odbyli koronację; przyczyny tej praktyki zostaną wyjaśnione dalej). Władza króla *zaborcy* to wedle obiegowego wtedy poglądu narzędzie przemocy nad podbitą większością, działające w imię zwycięskiej mniejszości. Lelewel — jak to już ukazałem — wcześniej twierdził podobnie i eksponując pokojowy charakter ekspansji *lechitów*, próbował usilnie wyeliminować ten wariant genezy państwa, ale odstąpił od tej tezy w cytowanej już ocenie. Jednak

[191] Tenże, *Uwagi nad dziejami...*, s. 50.

obraz króla *zaborcy* jest tam ewidentnie niespójny: dałby się co prawda bez trudu pogodzić ze *ścieśnieniem* swobody jego działań przez opinie grupy doradców (tu bliżej nieokreślonej), w której można widzieć reprezentację, nadzorującą realizację interesów najeźdźców. Czy taki król mógł jednak pełnić zarazem rolę *pośrednika*, co zapewne miało znaczyć arbitra w sprawach spornych między różnymi grupami społecznymi (byłoby to pełnienie w pewnym sensie roli *ludu opiekuna*)? Wahania, które podkreśla ów znamienny znak zapytania, nie wynikały bodaj ze świadomości braku oparcia w źródłach. Nie przez takie trudności uczony potrafił gładko przeskoczyć, gdy jakaś teza pasowała do jego dogmatów. W tym zaś wypadku problem polegał na tym, że żaden z potencjalnych wariantów nie pozwalał się upchnąć w ramy syntezy, każdy w jakimś punkcie prowadził do niepożądanych konsekwencji. W efekcie przyjął rozwiązanie najgorsze z możliwych: w dalszym ciągu miało już być tak, że władza króla przybierała takie kształty, jakie były mu potrzebne w danym kontekście. Tak więc — wracając do przytoczonego zarzutu Maciejowskiego, dotyczącego obrazu króla-samowładcy, można powiedzieć, że w świetle niektórych wypowiedzi zda się on oddawać istotę poglądów Lelewela; w świetle innych — trafiać w próżnię.

Gdy do głosu dochodziły wątpliwości co do możliwości funkcjonowania ogólnopaństwowego wiecu, uczony miał jeszcze w rezerwie wariant demokracji pośredniej. Pisał, że *zyskując lud przewagę, ustanawiał radę, swój kmiet i władał sprawą rzeczpospolitej. Lechici woleli mieć naczelnika, Leszka*[192]. Stworzył więc obraz zupełnej niestabilności formy władzy, która była rezultatem zmieniającego się ciągle układu sił między warstwami, zmiany sytemu przy jego każdym wahnięciu, stanowienia własnych instytucji przez każdą po uzyskaniu przewagi. Pierwszą sprawą, którą należy rozstrzygnąć w celu usytuowania tego poglądu w ramach syntezy Lelewela, jest odpowiedź na pytanie: kiedy tak miałoby się dziać. A nie jest to oczywiste, gdyż nie sprecyzował on tego *explicite*, na domysł nie pozwala też bezpośredni kontekst. Dopiero dalsze rozważania, które mówią o początku *dynastycznej* władzy *Leszków i Popielów* od połowy VIII wieku pozwalają się domyślać, że rządy ludowej rady — *kmietu* (*kmieta*?) przypadały na poprzedni okres. Taka teza, skoro nie opiera się na ogólnie znanych zapisach źródeł, powinna była zostać dopełniona jakąś próbą uzasadnienia, co, jak łatwo się domyśleć, nie nastąpiło. Uczony ewidentnie pisał nie o tym, co się działo, co na podstawie przekazów można stwierdzić, ale o tym, co **powinno** było się dziać. Nietrudno zarazem zrozumieć, dlaczego tak miało być: jeśli *lud kmiecy* realizację swych elementarnych wartości widział w *gminowładztwie*, to **powinien** z determinacją o nie walczyć, przeciwstawiając się ciągłości władzy książąt. A jako że stanowił znaczną większość, a nie podlegając osobistej zależności i uciskowi, zachował swą żywotność i tworzył wielką siłę, to znaczy, że **powinien** przynajmniej okresowo odnosić sukcesy.

---

[192] Tenże, *Slawia dziesiątego i dwunastego wieku*, s. 748.

Brak oparcia w źródłach nie przeszkadzał arbitralnie rozstrzygać, że *długie wieki monarchizm był wyjątkiem nadzwyczajnym w gminnych wstrząśnieniach. Byt monarchii z żywiołem gminnym kmieci był niepodobny, ani wtedy kiedy wspólne obu stanów rozporządzenia w mocy były. Prawdziwie monarchiczna władza mogła się zjawić wskutek jedynie wdzierstwa, w czasie jakich powstań tumultów, zaburzeń, wewnętrznych wstrząśnień*[193]. Gołosłowne frazy, mające zastąpić źródłowy konkret, idą tu obok próby przeniesienia stanu rzeczy z „czasów dackich" w lechicko-polskie. *Cokolwiek dzieje wiedzą o Dako-Getach, czyli przedwiecznych Sławianach* — pisał Lelewel — *wszystko mówi przeciw dynastycznemu usadowieniu*[194]. Nie wnikając już, czy taki pogląd o ustroju państw Dako-Getów jest empirycznie uzasadniony, trzeba zauważyć, że brak systemu dynastycznego, uporządkowanych zasad dziedziczenia tronu, nie oznacza oczywiście, że władzy w państwie nie sprawowały jednostki, a zwłaszcza że istniały dłuższe okresy, kiedy funkcjonowała ona w formie demokratycznej. Warto tu przypomnieć, że uczony, dowodząc jedności dziejów dackich i słowiańskich, opierał się w dużym stopniu na stwierdzeniu rzekomej identyczności sfery etyczno-politycznej. Tu, jak się okazuje, konieczna okazała się zamiana eksplanansu z eksplanandum, a w ten sposób argumentacja uczonego przyjęła postać smoka pożerającego własny ogon.

Cytowana konstatacja, że władza monarchiczna w ścisłym sensie mogła być jedynie efektem uzurpacji, dokonanej w okolicznościach *wewnętrznych wstrząśnień* (i jej podobne), pokazuje, że Maciejowski, podejmując polemikę z ideą *samowładztwa* u Lelewela, nie wymyślił jej przedmiotu. Tyle że w jego dziełach pojawiała się także idea władzy jednostki jako kreatury *zlechciców*, którzy *dla zgubienia kmiecego wieca chętniej stawiali pojedyńczych naczelników, wynosili królów, dziedziczenia dopuszczali*[195]. Ponadto autor *Bolesława szczodrego upadku* dostrzegał także warunkową akceptację władzy jednostki przez klasę niższą, a nawet jej udział w obsadzaniu tronu. Tak właśnie miał się zakończyć ów stan daleko posuniętej niestabilności ustroju (nie byłoby trafne określić go słowem „chaos", skoro nie została mu nadana konotacja pejoratywna). *U ludów lechickich i u Chrobatów* — pisał — *Lechici, zdaje się, zdołali zaprowadzić i niejaki czas utrzymać władze dynastyczne mianowicie u Polan i Kujawian Leszków i Popielów (750–860). Podanie pokryło wzgardą tę dynastię zwąc ją popiołowymi* [...]. *Powstanie ludu obaliło rządy popiołów sadząjąc na tron kmiecia polanina, rusticus, agricola, Ziemowita, syna Piasta, którego potomki władały pod wpływem Lęchów, ważąc obu klas interes i położenie. Starali się zaraz panowanie swe rozszerzyć, a powodzenie w boju umocowywało dynastyczne prawo Piastów*[196]. Zniknął zatem obraz permanentnych zmian ustroju, kolejnych okresów władzy

---

[193] Tenże, *Stracone obywatelstwo stanu kmiecego*, s. 12–13.
[194] Tamże, s. 12.
[195] J. Lelewel, *Bolesława szczodrego...*, s. 309.
[196] Tenże, *Slawia dziesiątego i dwunastego wieku*, s. 750.

jednostki, kreatury *lechitów* bądź zdominowanego przez *kmieci kmietu* (czy *kmieta*?). Objęli panowanie *potomkowie Piasta*, a ich władza miała być (w przeciwieństwie do obalonych przez lud *rządów popiołów*) względnie ustabilizowana. Nic też bynajmniej nie wskazuje, by była ona szerzej kontestowana, nie mówiąc już o tym, by uznawano ją za uzurpację. Pełniła funkcje ponadklasowego arbitra, *ważąc obu klas interes i położenie*, a *dynastyczne prawo* rodu generowała ewidentnie jej akceptacja. Jest to jak widać obraz sprzeczny z przedstawianym w innych miejscach, jednak spełniający również ramowe warunki ideologiczne: *kmiecie* aprobują rządy jednostki, nawet są skłonni uznać prawa dynastyczne w imię stabilizacji i możliwości obronnych państwa, ale pod warunkiem, że nie będą one czynnikiem naruszenia zasad równości.

Nie można więc uważać, że wyobrażenia Lelewela o władzy monarchicznej w Polsce Piastów nie wyszły poza dogmatyczną tezę o uzurpacji, chociaż niektóre jednostronne wypowiedzi[197] pozwalają zrozumieć zarzuty Maciejowskiego. Polemista, jakby nie dostrzegając jego wahań, wręcz mgławicowości obrazu pierwotnego ustroju, koncentrował się na tym jego aspekcie, który stanowił jaskrawe przeciwieństwo jego własnych poglądów. Literalnie rzecz traktując, jego polemika z tezą o *samowładztwie*, także w nadawanym temu określeniu sensie uzurpacji, braku jej akceptacji prawnej, znajduje tylko ograniczone uzasadnienie w świetle całokształtu refleksji Lelewela na temat ustroju Polski w tym okresie (używał on zresztą tego terminu dość oszczędnie). W dosłownym sensie element uzurpacji dostrzegał jedynie w niejako zalążkowej fazie konstytuowania się władzy jednostki. *Zwierzchnicy czyli naczelnicy*, wynoszeni przez ogół plemienny w celu kierowania obroną niepodległości, próbowali skutecznie poszerzać zakres powierzanych im kompetencji, co było naturalną w takich sytuacjach koleją rzeczy, bowiem *zwykle rządzący rad się wdziera do obszerniejszej władzy*. Taką tendencję nasilało oddziaływanie wzoru zachodniego, niemieckiego, który *zachęcał tych królików do różnego występowania z karbów swobód powszechnych, do niechęcenia sobie narodów, które chciały widzić* [sic] *w nim swoich opiekunów i jedynie strażników swej niepodległości*[198].

Sens kontrowersji Maciejowskiego i Lelewela wokół sprawy monarchii piastowskiej pozwala lepiej zrozumieć bardziej radykalna wersja idei genezy władzy jednostki w drodze uzurpacji, którą przedstawił Henryk Schmitt. Wedle niej monarchia powstała jako samowolna *dyktatura przedłużona* wodza powołanego na czas wojny, który następnie odmówił złożenia uprawnień przyznanych mu pod naciskiem okoliczności. Efektem tego było nie tylko powstanie ośrodka władzy, który eliminował podmiot demokratyczny, ale również inna, *najszkodliwsza zmiana* — dokonanie podziału w dotychczas jednolitym społeczeństwie. *Przywłaszczyciel*,

[197] Zob. np.: *król nabył władzy samowolnej, ledwie zwyczajami określonej* (J. Lelewel, *Teodora Wagi...*, Wilno 1824, s. 69).

[198] J. Lelewel, *O związkach z Niemcami...*, s. 8–9.

korumpując wybraną grupę, nadając jej przywileje, w celu zdobycia poparcia, wykreował elitarną klasę, co oznaczało porzucenie *przyrodzonego kierunku* dziejów narodu[199]. Teza ta stanowi różnicę względem interpretacji Lelewela, w której co prawda u początków jedynowładztwa pojawił się wątek uzurpacji, powiązany jednak z założeniem uprzedniego istnienia stratyfikacji społecznej i przez nią poniekąd warunkowany. W koncepcji Schmitta czynnik monarchiczny jest więc skrajnie antyegalitarny, czyli absolutnie sprzeczny z *duchem narodu*, gdy Lelewel dostrzegał jednak możliwość jego ograniczonego godzenia z tradycją *gminowładztwa*, choć uważał to za krańcowo trudne.

Gdy Lelewel pisał o pragnieniu *narodów* (tzn. poszczególnych słowiańskich szczepów), by ich książęta pełnili rolę ich *opiekunów* oraz *strażników niepodległości*, to wskazał w ten sposób postawę akceptowanego kompromisu *gminowładztwa* z monarchią. Jego trudność wynikała stąd, że wychodzenie władców *z karbów swobód powszechnych* było typowe, brało się z naturalnego niejako dążenia jednostki do powiększania posiadanej władzy. Toteż wizja tego kompromisu wymagała dopełnienia o modelowe cechy jednostki, które warunkowały jej zdolność kierowania społeczeństwem w zgodzie z jego zasadami. Winna ona ucieleśniać najpełniej typowe, przeciętne pragnienia i dążenia, być krwią z krwi, albo lepiej, duchem z ducha, jednym z tłumu, ale o krok ów tłum wyprzedzać i umieć rozpoznać jego oczekiwania, głęboko zinternalizowane, a nie zawsze uświadamiane, oraz skłonić ogół ku ich realizacji. Taki król to kwintesencja uczuć, wartości i celów zbiorowości, jej emanacja, ten, przez którego decyzje przemawia jej wola. To *tłumacz woli narodu*, jak wyraził się o królu, którego uznał za ucieleśnienie tego ideału i bez reszty admirował — o Władysławie Łokietku[200]. Przy takich wyobrażeniach konflikt króla z narodem oznacza z absolutną pewnością, z definicji, że ten przestał wypełniać swą funkcję, sprzeniewierzył się powinnościom — bezwzględna racja leży po stronie narodu. Kwestia prawnego ustalenia zakresu władzy nie może zatem istnieć, naród ma pełnię suwerenności.

Maciejowski rozumował w zupełnie innych kategoriach, ontologicznych przesłanek sądów Lelewela być może nawet nie rozumiał. W każdym razie ich nie podzielał, a z jego obrazem ustroju Polski polemizował tak, jakby nie zdawał sobie sprawy, że w jego idealnym świecie każda kolizja władcy z narodem to *eo ipso* przekroczenie uprawnień z jego strony, uzurpacja, a od takiej sentencji nie mogło być żadnej apelacji, na przykład do kryteriów politycznego realizmu. Z perspektywy założeń Lelewela argumentacja Maciejowskiego, że władza króla była

[199] H. Schmitt, *Polska w rzeczywistości dziejowej a Polska przedstawiona w dziełach Józefa Szujskiego i W. Koronowicza*, w: *Pisma zbiorowe*, Benedlikon 1865, s. 103–105. W koncepcji tej słychać echo *pragmatyzmu osobowego* oświecenia, choć z drugiej strony autor, który podobnie jak Lelewel widział przyszłość jako powrót do zasad pierwotnej równości i demokracji, zakładał tym samym w długiej perspektywie dziejów dominację czynnika umocowanego w zjawiskach masowych nad działaniami jednostek.

[200] J. Lelewel, *Korona Polski i jej królewskość*, w tegoż: *Polska, dzieje...*, t. XX, s. 587.

w podejmowaniu i wcielaniu w życie decyzji politycznych nadmiernie skrępowana, trafia w próżnię. Jak już pisałem, tę paraliżującą równowagę elementu monarchii i republiki arystokratycznej wyprowadzał on z właściwości ustroju rodowego, które uważał za swoiste dziedzictwo, określające stosunki w następnym okresie. Nie uważał jednak, jak ogół adeptów romantycznej szkoły *ducha narodowego*, że ów stan początkowy stanowi swoiste dziejowe *constans*, determinującą przyszłość matrycę. Nieszczęściem późniejszych dziejów stało się wedle niego to, że z tym ciążącym, ale możliwym do wyzbycia się spadkiem nie potrafiono zerwać, że nie znalazły się siły zdolne *bądź czystą republikę, bądź monarchizm rozwinąć. Próbował tego w Polsce Bolesław Chrobry i już bardzo na stronę monarchizmu przeważył szalę rządu, próbował jego prawnuk, lecz zadarłszy z duchowieństwem upadł. Próbowali na stronę republiki a raczej możnowładztwa nastrajać rząd panowie, lecz nie dokazali swego. A tak w Polsce za Piastów obok słabych monarchicznych rządów kołatała się słabsza od nich republika*[201].

Zwolennikom delegitymizacji pierwiastków monarchii w Polsce średniowiecznej, głoszącym, że pochodziły one z uzurpacji, Maciejowski nie przeciwstawiał twierdzeń, które miałyby analogicznie podważać legitymizację dążeń reprezentacji społeczeństwa do podmiotowej roli. Możliwość stworzenia w Polsce porządku *republikańskiego* brał pod rozwagę raczej jednak tylko teoretycznie, ewidentnie nie wierząc, by mógł on oznaczać sprawne funkcjonowanie państwa. Był przekonany, że społeczna baza *rzeczypospolitej* była skazana na chroniczną słabość, upatrując jej przyczynę w faktycznym rozdwojeniu szlachty, tworzącej *stronnictwo obywatelskie. Rzeczypospolita* — pisał — była *słabą dlatego, że na braterstwie nieszczerem była uzasadniona*[202]. W tej sytuacji jedyną akceptowaną przezeń drogą mogło być umacnianie czynnika monarchicznego: Maciejowski, twierdząc, że podstawą rządów królów był *układ zawarty o to z narodem*, podkreślał jego prawowitość. Przyznawał im też prawo do zbiegów o takie kompetencje, które pozwoliłyby wypełniać spoczywające na nich zobowiązania i rządzić skutecznie. Stąd krytykując Moraczewskiego (a pośrednio także Lelewela), potępiał takie ukazywanie *ścierania się* pierwiastków *rzeczpospolitej* i *monarchii*, które ignorując prawa tej ostatniej, czyni królów polskich *wdziercami do tronu, spiski przeciwko narodowi wiecznie knuwającymi* [sic], *ażeby potomstwo swe na tronie osadzać i władzę swą rozszerzać mogli*[203].

Inaczej niż dla Maciejowskiego, dla Lelewela fundamentalnym zagrożeniem nie był brak sprawnej władzy, ale perspektywa trwałego zerwania z pierwotnym dziedzictwem, którego Alfą i Omegą było *gminowładztwo*. Jego zagrożenie w warunkach stwarzających konieczność powoływania *naczelnika* było permanentne: idealny *tłumacz woli narodu* zdarza się rzadko. Choć więc władza jednostki nie

---

[201] W.A. Maciejowski, rec.: J. Moraczewski, *Dzieje*..., s. 270.
[202] Tamże, s. 271.
[203] Tamże.

zawsze była dlań uzurpacją w literalnym sensie, ale zawsze takie zagrożenie z nią wiązał; o tyle jest więc trafny zarzut Maciejowskiego o *samowładztwie*. Uwarunkowania jego wahań w kwestii ustroju najdawniejszego państwa Polan, usytuowania pierwiastków monarchii między uzurpacją a warunkową akceptacją, można lepiej pojąć w świetle jego oceny przykładu Rusi. Przykład książąt wareskich, których ludność Nowogrodu wezwała do pełnienia funkcji wodzów i sędziów w ramach określonych umową, jawi się jako fakt zgodny z regułą mówiącą o dążeniu rządzących do *obszerniejszej władzy*. Książęta z rodu Ruryka bowiem *wnet dali uczuć, że sprawują nie władzę, narodowi usłużyć mającą, ale narodowi rozkazującą*, a potem drogą podboju poszerzali panowanie na dalsze ziemie słowiańskie[204]. Przykład ten pokazał zarazem, jak rozległe skutki może powodować tego typu uzurpacja. Waregowie wprawdzie *sami się w Słowian przerodzili*, ale było to przeobrażenie ewidentnie powierzchowne, nie zaś przyjęcie ich ducha, uznanie ich wartości za własne (co oznaczałoby spełnienie oczekiwań, które zdecydowały o oddaniu im władzy). Stało się wręcz przeciwnie: *skandynawski duch Waregów ochłonął* [sic] *ruską Słowiańszczyznę; w jej życiu politycznym i towarzyskim, postawił wiele rzeczy w sprzeczności i zatargu, zrządził w różnych razach niemałe przeobrażenia. Nad gminem wiejskim podniosło się zwierzchnictwo dynastyczne; obok gminowładztwa, domagania się i wdzierstwa dynastów; nad gminne wiece, ich wola podrastała*[205].

Co prawda opór *ducha słowiańskiego* sprawił, że nie udało się zupełnie zlikwidować praktyk *gminowładczych* i zaprowadzić *samowładztwa*, ale rozwój tej części Słowiańszczyzny uległ istotnemu wypaczeniu. Rurykowicze w intencji poszerzenia bazy społecznej swojej władzy przeciągnęli na swoją stronę słowiańskich bojarów, *zapewnili im dziedzictwo, tworząc ich familijność, mieszając ze swą obdarzoną i bogaconą drużyną*[206]. Skutkiem było powstanie silnego elementu *arystokratycznego*; w ogóle nastąpiła epoka szybkiego rozwarstwiania się społeczeństwa. *Jedne klasy nad drugie się podnosiły, arystokracja coraz bardziej się ustalała, klasy uboższe coraz bardziej stawały się poniżone*[207]. Swą właściwą treść straciło po części pierwotne *gminowładztwo*, *prawodawstwo przeniosło się do stanu możnego, arystokracja przewodniczy całemu państwu, nabiera siły poza miastami, jest współczynną z gminem w grodach*[208]. Przemiany te nie oznaczały jeszcze trwałego zatracenia pierwotnych wartości, były tylko pierwszym etapem

[204] J. Lelewel, *Dzieje Litwy i Rusi aż do unii z Polską w Lublinie 1569 zawartej*, Warszawa 1969, s. 77.

[205] Tamże, s. 79. W świetle tych tez trudno zgodzić się z oceną A. Wierzbickiego, że Lelewel odrzucał wpływy normańskie na kształtowanie się systemu władzy w Rosji (A. Wierzbicki, *Groźni i wielcy*, s. 26–29). Przypisanie mu poglądu, że *zeslawizowani Normanowie stawali się demokratycznymi republikanami* (tamże, s. 28) dowodzi wręcz elementarnego braku zrozumienia lektury.

[206] J. Lelewel, *Dzieje Litwy i Rusi...*, s. 79–80.

[207] Tamże, s. 103.

[208] Tamże, s. 85.

tego dzieła, następny wyznaczały wpływy bizantyjskie, zaś dopełniło go jarzmo tatarskie. *Absolutyzm wsparty siłą tatarską, podniósł tam potworne oblicze, którego wzrok odrętwiał i martwymi czynił wolności i swobody słowiańsko-ruskie*[209]. Widać zatem, że Lelewel umiejscowił u początków dziejów Rosji schemat, który później do dziejów Polski próbował odnieść Schmitt (z nieistotną tu różnicą, polegającą na zawezwaniu władcy z zewnątrz). Wolno sądzić, że decydowała o tym ideologiczna potrzeba silnego zarysowania odmienności modelu rosyjskiego i polskiego, co pozwalało konstatować diametralnie różne wartości dziejowe obu narodów mimo ich pochodzenia z tego samego pnia. Trzeba przy tym zauważyć, że uczony zignorował swą tezę o pierwotnym podziale społeczeństw słowiańskich na dwie klasy, który miał przecież odnosić się do nich wszystkich.

Na przykładzie roli Rurykowiczów w dziejach wschodniej Słowiańszczyzny widać, jak wedle uczonego trudny do osiągnięcia był ideał *opiekuna* ludu i *strażnika* jego niepodległości oraz jakie zagrożenia niosło powierzenie jednostce takich zadań. Praktyka średniowiecznych ruskich republik miejskich, które na mocy układu powierzały pewne funkcje państwowe książętom litewskim, pokazała jednak, że nie było to niemożliwe. Sprawowanie tych funkcji określały w jego języku zwroty *ludowi (rzeczypospolitej) przewodniczyć*, *rzeczomposplitym usługi wyświadczać*. Widać wyraźnie, że takie jednostki mogły tylko pełnić *usługi*, co prawda niezwykle ważne dla społeczeństwa, ale nie mogło to oznaczać ich udziału w przynależnej ludowi suwerenności (ani tym bardziej, rzecz jasna, zupełnego jej powierzenia). Przypadki właściwego wypełniania tych *usług*, trwałego, *wiernego przewodniczenia rzeczypospolitej*, jawią się przy tym jako ewenement[210], choć sam fakt długotrwałości takich praktyk winien bodaj świadczyć, że zlecający byli z nich, z grubsza rzecz biorąc, zadowoleni. W kontekście dziejów wschodniej Słowiańszczyzny kompromisowa zgoda polskich *kmieci* na pełnienie funkcji państwowych przez potomków Piasta jawi się jako sytuacja zasadniczo typowa. Typowe były również dzieje tego rozwiązania: mimo że władzę sprawowali przedstawiciele rodu pochodzącego z ludu, natura władzy jednostki, wiążąca ją z klasą wyższą, wiodła ku likwidacji *gminowładztwa*, choć pośród panujących zdarzali się tacy, którzy próbowali zapobiegać i potrafili okresowo zahamować proces degradacji statusu *kmieci*. *Kmiecego rodu Piastowie tyle byli dogodni ile się stawali napojem do ugaszenia zlechitów pragnienia: to ich uzacniało; a tyle u ludu kmiecego na miłość i czułe zasłużyli wspomnienie, ile zatrzymali niekiedy postęp ujmy jemu czynionej*. Takim *powstrzymywaczem* był Bolesław Wielki, który urządzał państwo *z wielkim dla swobód kmiecych względem*, jednak *postęp ujmy kmiecej* w poprzednim okresie *zaszedł już daleko*, toteż trwalsze odwrócenie tej tendencji okazało się niemożliwe[211].

[209] Tamże, s. 90–91, 124–125.
[210] Tamże, s. 142–143.
[211] J. Lelewel, *Bolesława szczodrego...*, s. 309–310.

Refleksje Lelewela wokół związku pierwotnych wartości Słowian z charakterem władzy warto zestawić z poglądami wybitnego rosyjskiego słowianofila, Konstantego Aksakowa. Analogicznie do polskiego badacza głosił on, że ich rdzenne wartości duchowe, odnajdywane u rosyjskiego ludu, *są tożsame z ogólnoludzkimi*[212]. Ale w jego koncepcji nie łączyły się one, jak u Lelewela, w nierozdzielną całość z politycznymi; wręcz przeciwnie: Aksakow uważał potencjalne uczestnictwo ludu w polityce za równoznaczne z ich unicestwieniem. Toteż jak u twórcy *Straconego obywatelstwa* warunkiem zachowania braterstwa i równości była władza polityczna ludu, tak u rosyjskiego myśliciela podtrzymywanie prawdziwych wartości ducha wymagało absolutnej izolacji od polityki, oddanie władzy czynnikowi zewnętrznemu (nie tylko w sensie pochodzenia, ale też usytuowania w układzie społecznym). Jak pisał Walicki, w jego przekonaniu Rosjanie przywołali władzę z zewnątrz, gdyż państwo słusznie uznali za *zło konieczne*, za *szkodę dla prawdy wewnętrznej*, nie myląc go *ze wspólnotą, z wewnętrznym pierwiastkiem moralnym, z pierwiastkiem życia, który w sobie zachowali*. Ale owa teza o *apolityczności rosyjskiego ludu* nie była przejawem indyferentyzmu Aksakowa wobec formy ustroju. Najlepszą z nich, ponieważ stanowiącą *najmniejsze zło*, jest monarchia absolutna, w największym stopniu eliminująca udział ludu we władzy. Natomiast republika to dlań lud, który pragnie zostać monarchą, przekształcić się w państwo; to zatem próba *porzucenia drogi moralności i wolności, drogi prawdy wewnętrznej i wkroczenia na drogę zewnętrzną, państwową*[213]. Trudno powiedzieć, gdyż są to sprawy dotychczas niebadane, ile w koncepcjach Lelewela i rosyjskich słowianofilów było wzajemnych wpływów i jakimi drogami one przebiegały. W każdym razie gdyby się okazało, że przedstawione oceny Aksakowa były polemiką z polskim dziejopisem, której autor nie zaadresował wprost, nie powinno to wywołać zdziwienia. Warto jeszcze przytoczyć sąd Walickiego, że Aksakow *wyrzekł się historyzmu na rzecz utopii sentymentalno-moralistycznej*[214]. To samo — przy wszystkich różnicach — można powiedzieć śmiało o Lelewelu.

* * *

Ocena roli chrześcijaństwa w dziejach Polski należała w tej epoce do problemów uwikłanych w wielostronne związki z ideologią. Obok szeroko wśród romantyków rozpowszechnionego poglądu o ewangelii jako posłaniu wolności i równości (wiążącego się z poglądami o różnej barwie politycznej) występowała silna tendencja do uznania doktryny i rzeczywistej roli społecznej średniowiecznego Kościoła za źródło nierówności i ucisku (wielu z nich łączyło oba te poglądy). Ocena roli chrześcijaństwa wiązała się także z inną fundamentalną kwestią ówczesnych koncepcji historii: ze sprawą ciągłości tradycji. Konsekwentne rozumo-

[212] A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii*, s. 241.
[213] Tamże, s. 197–198, 202.
[214] Tamże, s. 216.

wanie w kategoriach odwiecznego i niezmiennego *ducha narodu* implikowało uznanie pogańskich wierzeń i obyczajów Słowian za integralny element tożsamości i domagało się diagnozy, którą postawił Zorian: woda chrztu Mieszka zmyła znamię rodzimości i nadała dziejom Polski wymiar totalnej apostazji. Ci, którzy wierzyli bez reszty w integralnie pojętą prawdę początku, takiej rzeczywistości nie mogli aprobować; na tym gruncie pozostawała jedynie fanatyczna i fantastyczna wizja zupełnego przywrócenia archaicznej przeszłości. W aspekcie takiego dylematu idea monoteizmu słowiańskiego stanowiła pod względem ideologicznym rozwiązanie doskonałe. Co prawda w takim samym stopniu była empirycznie błędna, ale nie działo się to przecież w czasie, kiedy zastrzeżenia erudyty miały siłę zdolną przeciwstawić się wyższej prawdzie odkrytej przez wizjonera. O ile tezę, że Słowianie ocalili treść *pierwotnego objawienia*, znali prawdę o jednym wszechmocnym Bogu i zasady moralne tożsame z ewangelicznymi, głosił Lelewel jednoznacznie i konsekwentnie, o tyle sprawa roli katolicyzmu jako siły sankcjonującej i wręcz inspirującej niesprawiedliwy porządek rysuje się w jego dziełach w sposób bardziej złożony.

Wpływ chrześcijaństwa pojawiał się przy tym często w werbalnej szacie importu zachodniej cywilizacji, co nie oznaczało, że traktował tę kwestię jako fragment szerszego i złożonego problemu, był to zasadniczo przypadek daleko posuniętego utożsamienia. Całokształt owej cywilizacji zamykał się bowiem niemal w zupełności w schemacie sumującym feudalizm jako społeczną i polityczną praktykę z katolicyzmem jako jej ideową sankcją. Lelewel zda się bowiem nie dostrzegał istnienia jej strony relatywnie autonomicznej względem traktowanych jako jeden kompleks podstaw religijnych i politycznych. Jeśli dostrzegał znaczenie wymiaru technologicznego cywilizacji, to jedynie w roli czynnika niszczącego odwieczny słowiański ład etyczny i polityczny. Jego zdaniem umiejętności wytwórcze Słowian pozostawały w harmonijnym związku z ich życiem społecznym i były relatywnie wysokie. We wcześniejszej epoce, gdy plemiona germańskie dopiero osiedlały się na stałe w ich sąsiedztwie, porzucając swój dotychczasowy tryb życia, przewaga Słowian w zakresie umiejętności gospodarczych była zdecydowana. *Niemcy długo poszukiwali Sławian* — pisał Lelewel — *bo im rolę wzorowo uprawiali, bo im stadniny ulepszali, bo pszczelnictwa, górnictwa, złotnictwa, odlewów uczyli*[215]. Jednoznaczną ocenę znaczenia tej kwestii dla stanu rzeczy u schyłku I tysiąclecia, kryje fraza o *cywilizacji dostatków i wygódek, która postępując mnożyła zamożnych, podnosiła dostojniejszych*[216]. Badacz wiązał

[215] J. Lelewel, *Getowie, Dakowie...*, s. 629. Ten pogląd głosił już Herder, który odegrał szczególną rolę w upowszechnieniu kanonu przeciwstawiającego wojowniczość Germanów pracowitej skrzętności Słowian (J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, t. II, s. 325–326). W Polsce w tym duchu Surowiecki pisał o uznaniu dla *użytecznego przemysłu* Słowian i wspieraniu ich osadnictwa przez narody germańskie (W. Surowiecki, *Śledzenie początków narodów słowiańskich*, Warszawa 1824, s. 59–60).

[216] J. Lelewel, *Slawia dziesiątego i dwunastego wieku*, s. 745.

zatem tę sferę nie z zaspokajaniem rzeczywistych potrzeb, a z konsumpcyjnym nadmiarem, z łudzącym blichtrem, który zyskując naśladowców, służył propagandzie narzucanego modelu społecznego i ułatwiał oderwanie narodu od rdzennych wartości.

Wahania uczonego w kwestii obcych wpływów nie dotyczyły ich decydującego znaczenia dla destrukcji egalitarnego ładu — to wyrażał całkowicie jednoznacznie. Na ziemiach polskich *Lechici nie zamierzali ujarzmić lud* — pisał — *podobna myśl nie mogła się ich widzeniu nasunąć, aż wtedy dopiero, gdy cywilizacja oświeciła ich swymi od zachodu promieniami*[217]. Wątpliwości wiązały się z usytuowaniem tych procesów w czasie: nie było jasne, czy moment przełomowy stanowiła dopiero chrystianizacja państwa, czy też już wcześniej istotne zmiany przyniosły docierające z zachodu wzory. Miały one same w sobie znaczną siłę niszczenia, co wskazywał uczony na przykładzie plemion połabskich, wśród których siały spustoszenie od początku słowiańsko-germańskiego sąsiedztwa, ale przecież niekoniecznie tak samo musiało dziać się za Odrą, w obrębie szczepu, w którym najpełniej przetrwały odwieczne wartości. W pierwszej wersji *Uwag* stwierdziwszy, że w Czechach ogromna większość *kmieci spadła w podrzędne położenie*, że *cały ten lud* został *wyzuty z prawa obywatelskiego*, podkreślał, że ta *nierówność ustaliła się w Słowieńszczyźnie jeszcze przed wprowadzeniem chrześcijaństwa*[218]. Trzeba przypomnieć, że ocena ta wiązała się z próbą wyprowadzenia powstania państwa oraz początków zróżnicowania społecznego z inwazji współplemieńców. Interpretacja ta od początku ewidentnie nie zadowalała badacza, co pokazują przedstawione wcześniej wahania i mnożące się warianty. Z czasem zrozumiał on być może, że formuła wiecznej gościny, którą usiłował tam zastosować, chcąc uniknąć konsekwencji *teorii podboju*, nadawała jej w istocie piętno sentymentalnej naiwności.

W późniejszych pracach działała zaś inna przyczyna zmiany oceny w kwestii uwarunkowania destrukcji *gminowładczej* wspólnoty *braterstwa*: potrzeba pokazania, że lud słowiański ze swymi odwiecznymi ideałami nie rozstawał się łatwo, bez długotrwałego i zdeterminowanego oporu. Dyrektywę poszukiwania tego wątku Lelewel wyraził dobitnie w postaci jedynego zarzutu, jaki postawił wysoko ocenionym i parokrotnie chwalonym *Dziejom Rzeczypospolitej polskiej* Moraczewskiego. Autor *chwycony siłą nastawającego* — pisał — *często nie dostrzega obrony i powodzenia napadnionego obyczaju starego, tak iż nieraz zapomina, zaniedbuje przytoczyć zdarzenia i wyrazy wieku za tym przemawiające, powiedzieć można, że kreśli napaść żywiołów obcych ze zbytecznym wyrzeczeniem się siebie*[219]. Sam takiego zaniedbania oczywiście unikał, co oznaczało dążenie, by odsu-

[217] Tamże, s. 749.

[218] Tamże, s. 41, 42. W polskim wydaniu cytowane fragmenty zostały przedzielone prawie stronicową wstawką; w wersji francuskiej następują one bezpośrednio po sobie (J. Lelewel, *Histoire de Pologne*..., t. II, s. 8).

[219] J. Lelewel, *O związkach z Niemcami*..., s. 5.

nąć triumf tej inwazji (w jego refleksjach ten moment wyznaczało już to wytworzenie się nierówności typu *kastowego*, już to powstanie stosunku podległości ludu względem klasy wyższej). Takie dążenie przesądziło o położeniu nacisku na decydujące znaczenie tego nasilenia *napaści żywiołów obcych*, które nastąpiło po wprowadzeniu Polski przez Mieszka I w orbitę łacińskiego chrześcijaństwa.

Była to z pewnością decydująca przesłanka odstąpienia od tezy z roku 1835, że *bracia nad braćmi przewagę brali* [...], *poniżali w podrzędną zależność* jeszcze przed wprowadzeniem chrześcijaństwa. Jak wynika z przedstawionych wywodów, w późniejszych jego pismach rysuje się jednoznacznie przekonanie, że w epoce przedchrześcijańskiej do powstawania takiej podległości jeszcze nie dochodziło, a *gmin kmiecy* zachował swe dawne *obywatelstwo* i możliwości przechodzenia w szeregi *lechitów*. Dążenia *lechitów*, by ten stan zmienić, nasiliły się dopiero w XI w., przynosząc stopniowo powodzenie, ale też wywołując zdecydowane przeciwdziałanie, które nasiliło się zwłaszcza w burzliwych wydarzeniach za panowania Bolesława Śmiałego. Lelewel stworzył wokół nich historię tak niezwykłą — nawet w obrębie własnego, wysoko w tym zakresie wywindowanego standardu — iż wymaga ona specjalnego potraktowania, co pozwoli zarazem ukazać bliżej, jak pojmował on wpływ nauki Kościoła na dokonujące się zmiany. W każdym razie dopiero w rezultacie stłumienia buntu *kmieci* i pozbawienia tronu sprzyjającego im króla, klasa ta została do reszty pozbawiona swych *obywatelskich* uprawnień, a *lechici* zdołali *w braterskich herbach odosobnienie od ludu zapewnić*[220].

Przekonanie, że Słowianie odwiecznie i niezmiennie żyli wedle zasady *braterstwa*, tożsamej z istotą przesłania ewangelii, prowadziło do wniosku, że w tej fundamentalnej sferze nowa religia nie mogła im zaoferować niczego lepszego. Według Lelewela było jednak gorzej i to, co wraz z nią przychodziło, opatrywał znakiem ujemnym. W ślad za tworzeniem struktur Kościoła szła bowiem presja na takie przekształcenie stosunków społecznych, które przeczyło prawdziwemu przesłaniu ewangelii, zarazem uderzając w doskonale z nim tożsame wartości *gminowładcze* Słowian. Przywiązany do tradycji lud wzbraniał się przed zmianami; *gmin długi czas nie był pochopny dla do wyrzeczenia* [sic] *się swej narodowej czci; przeczuwał w tym rodzimego żywiołu podupadnięcie. Ewangeliczna nauka bez wątpienia powinna mu była sprzyjać i ukrzepiać go, ale cywilizacja owego wieku inny dawała kierunek*[221]. Ten *kierunek* wyraża lapidarnie formuła feudalnej *podległości* i *służebności*, można więc zrozumieć, że sprzyjała mu *lechicka* mniejszość, która wyodrębniła się na gruncie kontestowania *równości* i *braterstwa*. *Do przyjęcia opowiadanego światła skorsi bywali dostojniejsi oraz ci co dla utrzymania swej władzy pieczy się niemieckiej powierzać nie wzdragali*. Głoszenie

---

[220] Tenże, *Uwagi nad dziejami...*, s. 51.

[221] J. Lelewel, *Teodora Wagi...*, Poznań 1857, s. 76–77; por. także konstatację: *przez działanie nowego chrześcijańskiego porządku, który w pojęcia narodowe już głęboko rozpuścił korzenie, wycieńczyła się wnet siła gminu* (tenże, *Przypiski do dziejów...*, s. 211).

zasady *jedności kościoła w cesarstwie*, co znaczyło, że należący do Kościoła winien *służyć cesarstwu*, miało na celu i powodowało, że książęta i możni wchodzili w strukturę lenną cesarstwa, a *żywioł gminny był tym potłumiony. Dostojne i przemożne familie podnosiły się, pocierały gminem, przejmując cywilizacją, pojęcia i wymagania* z zachodu[222].

Charakterystyczna ogólnikowość cytowanych refleksji, enigmatyczne *pocieranie gminem*, zda się wynika stąd, że badacz nie znalazł w źródłach podstaw do bardziej konkretnego określenia stanu rzeczy. Oględność sformułowań miała być może odpowiadać wczesnej, łagodniejszej fazie procesu destrukcji *gminowładztwa*, Lelewel potrafił bowiem formułować znacznie mocniej sądy o roli Kościoła jako swoistego promotora struktur feudalnych oraz stwarzanych przez nie relacji społecznych. Jak już pisałem, od lat dwudziestych teza o braku feudalizmu stała się osią jego poszukiwań odrębności dziejów ojczystych. To zaś, co zostało już w tej książce powiedziane na temat jego poglądów w latach czterdziestych i pięćdziesiątych, pokazuje, że również wtedy zakładał on, iż z gruntu obce odwiecznej tradycji elementy feudalizmu mogły w Polsce powstać jedynie pod przemożną, czerpiącą siłę z zewnątrz, presją. Ale jego teza o swoistej symbiozie tego systemu z Kościołem nie oznaczała bodaj przekonania, że instytucja ta wraz z całokształtem głoszonych zasad była dogłębnie zniepr awiona, a tylko zarzut, iż wpisując się w feudalne struktury, stała się w obiektywnym sensie ich narzędziem. W każdym razie nie formułował on tak ostro negatywnej oceny Kościoła jako czynnika społecznej demoralizacji, jak to czynili wtedy nieraz publicyści demokratyczni. Ci pisali bez ogródek o *katolicyzmie, wyrodnym dziecku pierwotnego chrystianizmu*, który (jak wolno sądzić w pełni świadomie) *zaszczepił w umysłach ludzi chciwych i samolubów wyobrażenia nieznane dawniej Polakom, niezgodne z ich charakterem narodowym* i dokonał tego, że *w miejsce równości socjalnej i politycznej, w miejsce braterstwa i wolności, powstała wyższość jednych nad drugimi, powstali panowie i niewolnicy, powstały stany*[223].

Kreślonego przez Lelewela obrazu oddziaływania obcych, katolicko-feudalnych wzorów nie dałoby się zamknąć w tak jednostronnej i uproszczonej formule. Uczony nie odszedł od idei naturalnych źródeł pierwotnej stratyfikacji i potrafił dostrzec wewnętrzne uwarunkowania późniejszych przemian. Jednak i dla niego problem ten sprowadzał się *per saldo* do wymiaru etycznego: trwania *kmiecej* większości przy uniwersalnych, odwiecznych zasadach oraz ich odrzucenia przez aktywniejszą *lechicką* mniejszość. Idea *wolności osobistej* jako *posady towarzyskości* pozostała wyznawaną i przestrzeganą prawdą tylko w obrębie stanu *kmiecego*. Toteż ten — stwierdzał badacz — *zasilał się bez ustanku ludem wolnym lub wyzwolonym. Brańcy tłumnie z napadniętych obcych ziem przenoszeni dostawali*

[222] Tenże, *Teodora Wagi...*, Poznań 1857, s. 77.

[223] Cyt. za B. Baczko, *Poglądy społeczno-polityczne filozoficzne Towarzystwa Demokratycznego Polskiego*, s. 353.

od razu sortes, jeńcy na polu boju chwyceni, których nikt nie wykupił, karczunkiem, uprawą lub dzierżawą z lechickiej woli, ze stanu wojennej niewoli wyswobodzeni [...] wchodzili w stan kmiecy [...]. Nie obrażało to ludu kmiecego, nie uwłaczało mu w jego pojęciu, bo czuł, że jest przytułkiem wyzwolenia i wolności. Fakt kierowania się tą wzniosłą zasadą nabiera szczególnej wymowy, skoro lud nie wyrzekł się jej, mimo że narażało to jego własny status. Bowiem przedstawione postępowanie *zlechcicom dostarczało powodów do czynienia ujmy ludowi, do zacierania nim, rzucania nań pogardy, a z postępem cywilizacji do poczytywania lud kmiecy za służebny, niewolny, poddany, servi*[224]. *Zlechcice* uznali więc owe przymieszki ludności niewolnej i powstawanie jej związków rodzinnych z *kmieciami* za swoiste „skażenie" *stanu niższego* oraz pretekst do kwestionowania osobistej niezależności wszystkich do niego należących. Zaprowadzenie chrześcijaństwa, a wraz z nim upowszechnienie feudalnych wzorów spowodowało, że niecne intencje *zlechciców* zmieniły się w rzeczywistość, unicestwiając porządek *gminowładztwa*.

Przemożny wpływ chrześcijaństwa na niekorzystne przeobrażenia społeczne w krajach słowiańskich wynikał stąd, że Kościół, głosząc ideę jednej władzy ziemskiej, sankcjonował, czy wręcz stymulował ekspansję Cesarstwa[225]. Dopiero później walka cesarstwa z papiestwem powodowała osłabienie presji tego pierwszego na niezależne ludy. *Żywioły narodowe znalazły w tem orzeźwienie* — czytamy — *uczuły lepiej istność własną, przestały znać przewodzenie cesarstwa. Żywioł polski w tym nowych sił nabierał mimo dobrej z cesarzami zażyłości*[226]. Szerzenie nowej religii było zatem wstępem do włączania kolejnych plemion i obszarów w strukturę imperium, a w rezultacie narzucanie im modelu feudalnego z wpisaną weń nierównością i siecią służebności. Wedle Lelewela perspektywa sankcji religijnej dla władzy powodowała, że chrześcijaństwo stało się czynnikiem, który wpłynął istotnie na względnie trwałe zainstalowanie się elementów *samowładztwa*. Pod wpływem wzoru z Niemiec liczni plemienni przywódcy usiłowali zamienić funkcję *strażników niepodległości*, którą powierzył im ogół, na władzę nieograniczoną i likwidować *swobody powszechne*. Próby te powodowały oczywiście *ludu niechęć*, a w reakcji na stawiany opór uzurpatorzy ci szukali zewnętrznego wsparcia dla swej władzy, mimo że w obliczu bezwzględnej ekspansji z zachodu zagrażało to niepodległości. Szukali oparcia w chrześcijaństwie, które wiązało ich *z resztą zachodniej Europy*, głównie z sąsiednimi Niemcami, *wiecznymi plemienia słowiańskiego nieprzyjaciółmi*. Władcy ci (badacz tytułuje ich *króliki*) uznawali zwierzchnictwo cesarzy, by się zrównać z książętami niemieckimi i osiedlali ludność niemiecką, a w rezultacie tego *ziemie sławiańskie przetwarzają się*

---

[224] J. Lelewel, *Bolesława szczodrego...*, s. 305–306.

[225] Uczony dobitnie formułował tezę, że głoszenie wiary chrześcijańskiej było nierozdzielnie związane, wręcz równoznaczne, z propagowaniem akceptacji władzy cesarza (tenże, *O związkach z Niemcami...*, s. 11–12).

[226] Tenże, *O związkach z Niemcami...*, s. 112.

w niemieckie[227]. W diagnozie tej chodziło nie tylko o osłabianie i wypieranie rodzimego żywiołu etnicznego, ale o równoczesną inwazję obcych wartości społecznych.

* * *

Lelewel uważał, że istniała zasadnicza różnica doktryny i praktyki Kościoła łacińskiego w porównaniu z greckim, podkreślając, że ze strony tego ostatniego nie było takiego zagrożenia dla tradycji Słowian. Jego poglądy odpowiadały w dużym stopniu twierdzeniom głoszonym już wcześniej przez Maciejowskiego, a popieranym przez władze rosyjskie. Istotną różnicę traktowania misji chrystianizacyjnej w obu Kościołach pokazywał zdaniem tego badacza fakt, że ze wschodu wiarę przynoszono i objaśniano Słowianom w zrozumiałym dla nich języku, toteż była przyjmowana dobrowolnie, gdy łaciński zachód nawracał *mieczem i ogniem*. W rezultacie ci z nich, którzy przyjęli chrzest ze wschodu, *najgorliwszymi byli greckiej cerkwi obrońcami i do jej obrządku przyciągali resztę swych braci w pogaństwie jeszcze żyjących*[228]. *Największą klęską* Słowian stało się odnowienie cesarstwa na zachodzie, gdyż *z widoków światowych* zaczęto zmuszać do podporządkowania się Rzymowi ludy już należące do cerkwi greckiej. Te *widoki światowe* to w pierwszym rzędzie niemające analogii na wschodzie dążenie papieży do uzyskania pełnej niezależności od władzy świeckiej i panowania nad całym światem chrześcijańskim[229]. Maciejowski głosił także, że wiara obrządku słowiańskiego rozszerzyła się na tereny na północ od Karpat, i to nie tylko na obszarze Małopolski, ale dotarła również do Wielkopolski[230]. Tym twierdzeniom towarzyszyło przekonanie, że związek z Kościołem wschodnim sprzyjał zachowaniu tożsamości: *język grecki nie tak okazał się dla słowiańskiej narodowości szkodliwym, i nie tak zgubny na nią wywarł wpływ, jak język łaciński*[231].

Przydatność takiej wizji chrystianizacji Słowian dla imperium rosyjskiego, które walczyło z polskością poprzez uderzenie w katolicyzm, była oczywista, niemniej jednak ogół tych twierdzeń znalazł się w dziełach Lelewela. Po pierwsze, całkowicie podzielał on potępienie Kościoła zachodniego za jego światowładcze dążenia, które powodowały, że chrystianizacja oznaczała polityczną zależność od ponadnarodowego centrum i społeczną niewolę. Inaczej postępował Kościół wschodni, który *w bogobojnym natchnieniu nie powodowany polityką światową, nie narażał niepodległości krajów ochrzczonych* [...] *nie wmawiając pochrzczonym aby do cesarstwa należeli, pochrzczeni wiedzieli, że należą do powszechnego ko-*

[227] Tamże, s. 8–9.

[228] W.A. Maciejowski, *Pamiętniki o dziejach, piśmiennictwie i prawodawstwie Słowian*, t. I, Petersburg i Lipsk 1839, s. 43–44.

[229] Tamże, s. 46–47, 58–59.

[230] Tamże, s. 65–66, 81, 148.

[231] W.A. Maciejowski, *Pamiętniki o dziejach, piśmiennictwie i prawodawstwie Słowian*, t. II, Petersburg i Lipsk 1839, s. 98–99.

ścioła chrystusowego, ale nie do cesarstwa[232]. Dziejopis nie wątpił zatem również, że tylko ze wschodu przyniesione chrześcijaństwo pozwalało zachować odwieczną tradycję: *U Greków* — pisał — *Sławianin w cichości się przeobrażał, swobodnie bytował, w ziemiach wydziału swego dochował narodowość, bo ta znalazła u Greków cześć, cerkiewnym obrządkiem umocowaną*. Diametralnie inna sytuacja powstała na obszarze znajdującym się pod wpływem niemieckim, gdzie poddawany eksploatacji lud słowiański był narażony na *poniżenie, wymus, zdzierstwa i łupież*, wreszcie *do szczętu zażarcie wytępiony lub wymordowany*[233].

Lelewel był także przekonany, że na obszar Polski dotarła nauka ewangelii głoszona przez Kościół wschodni. Nasilenie tego procesu łączył z upadkiem państwa Wielkomorawskiego, co spowodowało migrację ludności *słowiańskiego obrządku* na północ od Karpat, *do Chrobacji w okolice Krakowa i Wiślicy*[234]. Inaczej niż Maciejowski twierdził jednak, że *obrządek ten czynnością i polityką łacińską z Moraw wyparty nie zasięgnął do nadodrzańskich i nadwartańskich okolic*, sprzeciwiał się także tezie Bielowskiego, że przyjął go Mieszko I[235]. Ocena jego wpływów w południowej części późniejszego państwa polskiego podlegała zaś dużym wahaniom. Obok twierdzenia, że nad Wisłą słowiański obrządek *nie zasiedlił się w życiu*, pojawiało się przekonanie, że względnie długo po chrzcie Mieszka dominował pośród *kmieci* (jeśli nie był wręcz wyłącznym obrządkiem ludu). W ramach jego wizji jest logiczne, że głoszący zasadę podległości cesarstwu i przynoszący *potłumienie żywiołu gminnego* Kościół łaciński nie mógł cieszyć się ich sympatią[236]. Pogląd o sile obrządku słowiańskiego wśród ludu wyrażało przekonanie, że różnica w stosunku do *lechitów* w tym zakresie wiele znaczyła jako czynnik konfliktów społecznych. *Dwustronne opowiadanie ewangelii łacińskiego i słowiańskiego obrządku* — pisał — *musiało przybierać znamię stronnictwa, a słowiański obrządek przepadał tam gdzie możniejsi pośrednictwem łaciny swoje podnosili*[237]. Uczony uważał za niebudzący wątpliwości fakt, że w rzekomym powstaniu pod koniec panowania Bolesława Śmiałego, jak również *w poprzednich niepokojach, zatarga łaciny ze sławiańskim kościoła obrządkiem trapiła też niemało*[238]. W kwestii, jak duże to było znaczenie oraz do kiedy istniało, przedstawiał jednak sprzeczne oceny. Wyraził więc pogląd, że zabójcza dla obrządku słowiańskiego w Polsce była reakcja pogańska po śmierci Mieszka II, po której stłumieniu odbudowane zostały struktury Kościoła łacińskiego, zaś tamten *zubożał*

---

[232] J. Lelewel, *O związkach z Niemcami...*, s. 10.

[233] Tenże, *Getowie, Dakowie...*, s. 629.

[234] Tenże, *Teodora Wagi...*, Poznań 1857, s. 74. Niewątpliwie zakładał jednak jego wcześniejsze początki por. *od południa szerzyło się chrześcijaństwo słowiańskiego (greckiego) obrządku* (J. Lelewel, *Przypiski do dziejów Polski potocznie opowiedzianych*, s. 209).

[235] Tenże, *O związkach z Niemcami...*, s. 10; tenże, *Ostatnie pojrzenie...*, s. 515–516.

[236] Tenże, *Teodora Wagi...*, Poznań 1857, s. 75.

[237] Tenże, *Uwagi nad dziejami...*, s. 49.

[238] Tenże, *Slawia dziesiątego i dwunastego wieku*, s. 756.

do ostatka, stał się znacznej tylko części ludu obyczajem. Tej tezy nie łączył wtedy z przekonaniem o związku przynależności klasowej z obrządkiem, twierdził, że *wówczas nie było ani niechęci, ani wstrętu między obrządkami*[239]. Sprzeczna z tymi poglądami jest sugestia, że sprawy te były czynnikiem starcia między *kmieciami* a *lechitami* za czasów Bolesława Śmiałego, któremu w swych późnych pracach uczony przypisywał przełomowe znaczenie. Czynnik ten uznał za ważny, ale nie samoistny; walka miała się toczyć o równość, przeciw powstawaniu barier stanowych, a że różnice kultu odpowiadały przynależności klasowej i wyrażały odmienność zasad społecznych, obrządek słowiański stał się poniekąd sztandarem odwiecznych wartości *gminowładczych*. *W tym się ukazał nowy obyczaj* — pisał uczony — *gdy [Lechici] chrzest łaciński przyjęli. Gmin do tego był niewolony*. Stłumienie rzekomego powstania, które miało wybuchnąć w imię odwiecznej tradycji *gminowładztwa*, oznaczało wyrok na odmienność wyznaniową ludu: *słowiański obrządek był ciśnięty, na Ruś wypychany.* [...] *za bezbożny poczytany i bez liku mnogie ludności swych popów pozbawione*[240] — pisał uczony. W ostatnim *przypisku do dziejów Polski potocznie opowiedzianych* z 1857 roku, który był zarazem jego ostatnim słowem w węzłowej kwestii unicestwienia pierwotnego *gminowładztwa*, sprawa ta wraca na kilku stronach parokrotnie, co wskazuje na przypisanie jej większej niż uprzednio wagi. Z kolei już w pierwotnej wersji *Uwag* Lelewel wskazywał zdawkowo związek rzekomej tradycji *sławiańskiego greckiego obrządku* w Małopolsce z *naukami* reformacji, które w tej prowincji *narodowiły się*, w przeciwieństwie do utrzymywania się ich obcego charakteru w Wielkopolsce i Prusach[241].

Niełatwo przejść do porządku nad aktualnym w tamtym czasie wydźwiękiem tych poglądów, zwłaszcza że w promowanie pod wieloma względami zbliżonych poglądów Maciejowskiego zaangażowali się najwyżej postawieni reprezentanci władz carskich w Królestwie Polskim. Sam namiestnik Paskiewicz interweniował u ministra Uwarowa, by cytowane tu *Pamiętniki o dziejach, piśmiennictwie i prawodawstwie Słowian* były poddane cenzurze w Petersburgu, co tłumaczył obawą, że wrogie ideom dzieła czynniki (tj. Kościół) mogłyby przeciwdziałać jego edycji w Warszawie i głosić, że *napisane zostało pod szczególnym wpływem rządu*. W nocie skierowanej do ministra Paskiewicz przekonywał, że *Maciejowski po usilnej pracy zebrał wiarygodne wiadomości historyczne o tym, iż światło wiary chrześcijańskiej przeniknęło w starożytności do wszystkich krajów słowiańskich, a w tej liczbie i do Polski, ze Wschodu, i że dopiero później, wskutek okoliczności politycznych* [...] *przeniknęło do niej wyznanie zachodnie i stopniowo*

---

[239] Tenże, *Ostatnie pojrzenie...*, s. 523, 528. Gdyby uczony stwierdził tak jak później, że obrządek w języku słowiańskim miał charakter wyznania ludowego, to oczywiście nie mógłby uznać, że powstanie ludu było zwrócone również przeciw niemu, należałoby więc zrezygnować z tezy, że wskutek tego został osłabiony.

[240] Tenże, *Przypiski do dziejów Polski potocznie opowiedzianych*, s. 210–213.

[241] Tenże, *Uwagi nad dziejami...*, s. 292.

wyrugowało obrządek kościoła wschodniego[242]. Wymowa tych faktów staje się prawdziwie dojmująca, jeśli uwzględni się kontekst, działo się to bowiem w okresie przygotowań władz do włączenia wyznania greckokatolickiego do cerkwi prawosławnej[243]. W tej sytuacji trudno się dziwić, że Maciejowskiego często traktowano jako odstępcę, potępił go na przykład Mickiewicz z katedry Collège de France[244]. Oczywiście, poglądy Lelewela różniły się od tego, co wspierał reżim carski w jednej ważnej kwestii: potępienie Kościoła rzymskiego oraz apologię prawosławia i obrządku w języku słowiańskim uczony łączył z tezą, że ów obrządek służył przeciwnikom hierarchii społecznej. Niemniej jednak wolno sądzić, że tego typu ocenami, które mogły uchodzić za pośrednie usankcjonowanie antykatolickiej polityki przez słynnego dziejopisa-demokratę, uznawanego za autorytet w środowiskach niepodległościowych, sfery rządzące imperium musiały być tyle zaskoczone, co zachwycone.

* * *

W obrazie destrukcji słowiańskich, a zarazem uniwersalnych wartości przez toksyczny wpływ cywilizacji Zachodu, jaki kreślił Lelewel, istotną kwestią był swoisty zamach na odwieczną tradycję wolności. Stan pierwotny miał bowiem wyglądać następująco: *każdy obywatel i niemal każdy mieszkaniec cieszył się osobistą wolnością. Jedynie nieliczne jednostki jako jeńcy wojenni stawali się niewolnikami. Odbywał się nawet na targach handel niewolnikami, ale nabywano ich, ażeby obdarzyć ich wolnością*[245]. Znaczenie tej kwestii, ważnej także dla niemal całej ówczesnej polskiej myśli historycznej, można pojąć jedynie w kontekście tej interpretacji genezy wolności w Europie, która stanowiła spadek po *wieku świateł*, na Zachodzie wtedy nadal żywy. Przede wszystkim za sprawą cieszącego się wielką renomą dzieła Monteskiusza, a w oparciu o przekaz Tacyta, niezwykle popularny w drugiej połowie XVIII stulecia stał się pogląd, że po upadku imperium zachodniego Germanie przynieśli światu, dogłębnie przeżartemu przez zdegenerowany rzymski despotyzm, nowe wartości społeczne, zwłaszcza wolność. Zgodnie z nim — jak pisał Serejski — *idealizowani Tacytowscy Germanowie wyobrażać mieli najwyższe ideały nurtujące współczesnych, im to przypisuje się „zasady" wolności i niepodległości, system reprezentacyjny, propagowane teraz na Zachodzie* [...]. Monteskiusz twierdził, że *od nich Anglicy przejęli zasady swego politycznego ustroju. Ten piękny system wynaleziono w germańskich lasach*[246]. Natomiast radykalnie przeciwstawne sądy, potępiające podboje Germanów jako źródło nierówności i ucisku, głosili w ślad za Thierrym historycy demokratyczni. W ten sposób dokonywała się relatywizacja uchodzącej wcześniej za oczywisty

[242] J. Kucharzewski, *Epoka paskiewiczowska w Królestwie Polskim. Losy oświaty*, Warszawa–Kraków 1914, s. 484–485, 496–497.

[243] Tamże, s. 499.

[244] J. Bardach, *Wacław Aleksander Maciejowski (1792–1883)*, s. 64, 66–67.

[245] *Joachima Lelewela odpowiedź...*, s. 16.

[246] M.H. Serejski, *Koncepcja historii...*, s. 54–56.

fakt tezy o rodowodzie wolności, więc o „zwolnione" poniekąd miejsce teoretycznie łatwiej mogła konkurować koncepcja głosząca zasługi Słowian na tym polu, jednakże Lelewel i ci pisarze, którzy próbowali mu sekundować, podejmowali się w istocie dokonania rzeczy niemożliwej.

Na Zachodzie mocno zakorzenione było przekonanie o odwiecznym niewolnictwie Słowian, które przy tym uważano nieraz za rezultat ich jakoby szczególnych predyspozycji. Znamienny, a zarazem odzwierciedlający popularność tej opinii jest fakt, że głosił ją także Herder — autor tak ważny zarówno dla przełamania schematów oświeceniowego pojmowania historii, jak i dla rozkwitu idei słowianofilskich i dla romantycznej apologii dziejów Polski. Polscy piewcy słowiańskiej sielanki, odwołując się do słynnego rozdziału jego dzieła, z reguły dokonywali bowiem bardzo selektywnej recepcji jego treści. Warto najpierw podkreślić, iż uwielbieniu filozofa dla słowiańskiej pokojowości wcale nie towarzyszyło jednoznaczne potępienie germańskiej wojowniczości w średniowieczu. Mimo retoryki żarliwie piętnującej nieszczęścia, jakie ich podboje przyniosły innym ludom, Herder nie oceniał negatywnie ich skutków dla przyszłej cywilizacji ani nie odmawiał im wartości etycznych i dobrych Słowian nie przeciwstawiał złym Niemcom, jak ogół późniejszych słowianofilów. Ich wojowniczość łączył z cechami jednoznacznie dodatnimi: *przedsiębiorczością, śmiałością, wytrwałością i odwagą wojenną* oraz *duchem wierności i wstrzemięźliwości*. Ich ekspansja przyniosła według niego długotrwałe pozytywne skutki, kształtując podwaliny geopolityczne nowożytnego świata[247]. Ludy germańskie, stając się gorliwymi wyznawcami chrześcijaństwa i narzucając je innym ludom, *zdobyły, ucywilizowały i na swój sposób urządziły największą część Europy* oraz *ochraniały ją i osłaniały*, a ich charakter współtworzył *podwaliny kultury, wolności i bezpieczeństwa*[248]. Ale oceny te oddają istotę poglądów filozofa dopiero wraz z przekonaniem o negatywnej stronie tych procesów, o cierpieniu ofiar agresorów, zwłaszcza ich *ciężkich przewinieniach* wobec Słowian[249]. Eksponując dokonujące się równolegle narzucanie kultury łacińskiej, niszczącej różnorodność plemiennych tradycji, której ofiarą byli także Germanie, Herder stworzył obraz, w którym rozkład świateł i cieni był dużo bardziej złożony niż u wielu tych, których zainspirował.

---

[247] J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, s. 317–318. Warto zwrócić uwagę, że obraz średniowiecza w dziełach Herdera ewoluował i że można tam znaleźć zarówno apologię tej epoki wiary, prawdziwej namiętności i pełni indywidualności, jak też przeniesienie akcentów na piętnowanie tych mrocznych czasów, w których zdarzyły się *najokropniejsze zjawiska w dziejach ludzkości*, wiązane z *religią mnichów*, z niszczącą odrębności kulturowe rolą Kościoła (H. Ritter von Srbik, *Geist und Geschichte...*, s. 141). Ten wątek potępienia średniowiecza łączył się zapewne w pewnej mierze z dostrzeganym u Herdera nawrotem do oświecenia (tamże, s. 139).

[248] J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, s. 324. Należy dodać, że Herder twierdził, iż w charakterze niemieckim wykształciły się w biegu dziejów *ciche cnoty domowe* (E. Schaumkell, *Geschichte der deutschen...*, s. 128).

[249] J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, s. 326.

Koegzystencja apologii pokojowości Słowian i pozytywnych stron wojowniczości Germanów w historiozoficznych rysach Herdera nie oznacza niekonsekwencji i sprzeczności. To raczej pionierski przykład opisywanej przez Meineckego dialektyki historyzmu, która pozwala dostrzegać koszty rozwoju, cierpienie ofiar, organiczny związek pozytywnych i negatywnych zjawisk oraz dobroczynne dalekosiężne skutki postaw moralnie nagannych. Wedle Herdera oba te plemienne pierwiastki odegrały konieczne, dopełniające się role w przeszłości, ale gdy wojownicze cechy dawno straciły wszelką rację bytu, to usposobienie pokojowe stanowi oczywistą podwalinę bliskiego świata bez wojen — utopii, którą zrodziły bezgranicznie optymistyczne umysły ludzi oświecenia. Jedynie z tym się wiąże jego „proroctwo" o decydującej roli Słowian dla przyszłej świetlanej epoki[250], nie tylko jej zaś nie wiązał z jakąś tradycją wolności, ale wręcz podkreślał ciągłość ich losu niewolników. Uważał przy tym, że nie przypadł on im w udziale przypadkowo ani że jego pierwotną, istotną przyczyną nie był brak czy rozproszenie sił w fizycznym, materialnym sensie. Właśnie tę absolutną pokojowość potraktował jako czynnik poniekąd świadomego wybrania przez ten lud niewolniczego statusu w obliczu zagrożenia, zamiast zdeterminowanej walki o wolność. Słowianie — pisał — *nigdy nie dążyli do panowania nad światem, nie mieli dziedzicznych władców żądnych wojny i woleli płacić daninę, jeśli tylko pozwalano im żyć w pokoju w swoim kraju*[251]. Skutki takiej postawy były zdaniem Herdera tragiczne, trwałość losu niewolników ukształtowała bowiem stopniowo ich dusze *par excellence* niewolnicze: *po wiekach ujarzmienia, rozgoryczenia wobec swych chrześcijańskich panów i rabusiów ich miękki charakter przemienił się w chytrą, okrutną niewolniczą bierność*[252].

Abstrahując tutaj od samej retoryki oraz śmiałości uogólnień, trzeba zauważyć, że głoszący sądy tego rodzaju mogli przywoływać empiryczne argumenty,

---

[250] Trzeba dodać, że Herder nie przypisywał bynajmniej Słowianom roli aktywnej siły, dokonującej dziejowego przełomu, jak później zwłaszcza mesjanizm Mickiewicza. Ich rola w przyszłości wynika stąd, że *ustawodawstwo i polityka w Europie sprzyjać muszą i sprzyjać będą w coraz to wyższym stopniu nie duchowi wojennemu, ale cichej pracy i pokojowym stosunkom między narodami*, co spowoduje, że te *ludy tak obecnie pogrążone w niedoli, a niegdyś pracowite i szczęśliwe*, obudzą się *z długiego, ciężkiego snu* i *uwolniwszy się z łańcuchów niewoli* korzystać będą z dobrodziejstw nowej epoki (tamże, s. 327).

[251] Tamże, s. 326. Herder uważał gotowość do samoobrony za podstawę wartości narodu i twierdził, że inaczej staje się on przedmiotem szyderstwa innych, choć wyżej oceniał *cnoty domowe* i uważał, że *cnoty obronne* mogą stać się w jego dziejach *strasznymi demonami* (E. Schaumkell, *Geschichte der deutschen...*, s. 127–128).

[252] J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, s. 327. Konstatując znamienną selektywność recepcji obrazu Słowian u Herdera w polskiej myśli romantycznej, eliminującą jego pewnie w zasadzie trafne spostrzeżenia, nie przypisuję tym samym wartości heurystycznej całej jego modelowej opozycji Słowian i Germanów. Mam świadomość, że dzisiejsza historiografia często postrzega i wykorzystuje podobieństwa wczesnych dziejów świata germańskiego i słowiańskiego, a opozycji Herdera przypisuje niekiedy długotrwałą, szkodliwą i ciągle *nie przezwyciężoną separację badań* w tym zakresie (K. Modzelewski, *Europa rzymska...*, s. 9).

a w każdym razie w świetle źródeł nie ulegało wątpliwości, że przez wiele wieków ziemie słowiańskie były głównym rezerwuarem niewolników dla całego świata. Ale Lelewel, którego erudycja nie pozwala wątpić, że musiał doskonale zdawać sobie z tego sprawę, za wszelką cenę próbował zagłuszyć wymowę faktów. Trudno jednak było zmierzyć się z nimi bezpośrednio, zdyskwalifikować liczne źródła, układające się w spójny obraz, toteż do tej sprawy odnosił się tylko zdawkowo. Oddzielną kwestią byli jeńcy, osadzani na roli i tworzący warstwę ludności niewolnej; badacz często ją poruszał, podkreślając każdorazowo, że otwarty był dla nich status ludzi wolnych. *Wedle prawa i obyczaju słowieńskiego* [sic] — pisał — *jeńcy i brańcy mogli po pewnym czasie wcielać się w gminne obywatelstwo.* [...] *ale nowe jeńców i brańców przybytki w wielu okolicach utrzymywały ciągły niewolnego stanu byt.* Takie postępowanie uznawał za walny dowód wyobrażenia o wolności zinternalizowanego tak głęboko, że nie pozwalało ono na tolerowanie jej ograniczeń wokół siebie. Zarazem tego typu „ofensywny" argument miał bodaj w jego mniemaniu załatwiać problem i zwalniać z rzeczowego potraktowania innego aspektu tej problematyki. Toteż załatwiał sprawę tyle dobitną, ile nieprawdziwą i ogólnikową oceną, dodając do zacytowanych już słów: *Żeby ludźmi w zapadłych wiekach już kupczono, nie ma na to śladu*[253].

W innym miejscu uczony pisał: *u Czechów cywilizacja dostatków i wygódek postępując mnożyła zamożnych, podnosiła dostojniejszych. Wymyśliła osobistą odpowiedzialność dłużnika, prawnym wydaniem go w więzy niewolą* [sic] *i sprzedaż.* [...] *sprzedawano jeńców i brańców. Handel ludźmi, sprzeczny sławiańskiemu obyczajowi, rozkrzewił się czas jakiś, chwilowo samych Pomorzanów zakałą pokrył. To są pierwsze pojawy pogarszającego się położenia ludu. Dotykały one przypadkowo i szczegółowo, pojedynczo, ciążyły cząstkowo, lecz postęp czasu rozwijał w całej Sławiańszczyźnie poniżenie i niedolę ludu poniżającym sposobem*[254]. W tych paru zdaniach zawiera się spora część repertuaru typowych chwytów proroka przeszłości, który zmaga się z faktami przeczącymi jego wizji. Uczony odnoszący skwapliwie do całej Słowiańszczyzny treść przekazów, których przedmiotem był jej ograniczony obszar, kiedy tylko uznał to za dogodne dla swych celów, tutaj wyraźnie zaznacza: praktyka sprzedawania dłużników znana była tylko w Czechach, niewolnikami handlowali *sami* Pomorzanie. I rzecz jasna, było to *sprzeczne sławiańskiemu obyczajowi*, a winna temu była obca *cywilizacja*. Co prawda Słowiańszczyznę objął w całości proces pogarszania się położenia ludu, ale to — jak już zostało pokazane — nie zmieniło tego, co najważniejsze w statusie *kmiecia*: pozostał on wolny przez cały okres średniowiecza. Przy okazji należy podkreślić retoryczny wysiłek maksymalnego osłabienia wymowy zjawiska, które przecież Lelewel ledwie wzmiankował. Kakofonia nawarstwiających się bliskoznacznych przysłówków (*cząstkowo, pojedynczo, szczegółowo*) ma tu prze-

[253] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 45.
[254] Tenże, *Slawia dziesiątego i dwunastego wieku*, s. 745–746.

cież podkreślać, że odstępstwa od ducha wolności miały bardzo ograniczony zakres. Prócz tego ich charakter był *przypadkowy*, a więc wszystko to stanowiło mało ważny incydent, który wobec tego nie musi specjalnie zajmować uwagi.

Obraz uwięzienia uczonego przez własne dogmaty rysuje się w zakresie tej problematyki tym wyraźniej, gdy jego stanowisko skonfrontuje się z przypadkiem współczesnego historyka, który podlegając presji tych samych patriotycznych kompleksów, potrafił jednak zdobyć się na trzeźwość. W następnym roku po ogłoszeniu cytowanych zapewnień Lelewela, że nie ma *śladu* handlu niewolnikami w Słowiańszczyźnie przedchrześcijańskiej, ukazał się *Lechicki początek Polski* Karola Szajnochy. Nieporównanie mniejsza erudycja młodszego o ponad 30 lat badacza nie przeszkodziła mu dotrzeć do masy przekazów, nie tylko zawierających wyraźne *ślady* tego procederu, ale tworzących przygnębiający obraz życia plemienia, którego ważnym elementem było zagrożenie perspektywą losu niewolnika. Przytaczał on źródła arabskie, świadczące, że wśród niewolników w krajach islamu przeważają Słowianie i że z *krajów słowiańskich roje niewolników płyną rokrocznie na wszystkie strony świata.* Historyk wyjaśniał, że nie wiązało się to wcale z podbojem ziem Słowian *nadbałtyckich*, to znaczy, nie byli to jeńcy sprzedawani przez Niemców, gdyż ten stan zarysował się przed rozpoczęciem tej ekspansji w IX w.[255]. Niewola była w krajach słowiańskich szeroko stosowaną karą, której podlegali skazani na grzywnę, a niemogący jej zapłacić. Niewolnicy-współplemieńcy byli tam głównym towarem, w ten sposób płacono za ozdoby i broń, których dostarczali kupcy arabscy i żydowscy; handel niewolnikami był więc ważnym elementem życia gospodarczego. Słowianie, znajdując dziś w wykopaliskach przedmioty z tamtej epoki — pisał Szajnocha — wydobywają *kajdany swoich przodków, których kości od lat tysiąca zbielały gdzieś pod niebem Andaluzji lub Korassanu*[256].

Jakkolwiek obraz stworzony przez tego historyka może się wydać przesadny, to przecież nie ulega wątpliwości, że nazwał on rzeczywiste i istotne zjawisko. Z perspektywy niniejszej pracy najważniejsze jest to, iż w świetle jego argumentacji widać, jak ślepy na rzeczywistość stawał się za sprawą dogmatów Lelewel.

[255] K. Szajnocha, *Lechicki początek Polski*, s. 337–338.

[256] Tamże, s. 332–333. Nie wnikając tu w szczegóły, trzeba zauważyć, iż badania współczesne generalnie potwierdziły to, co pisał Szajnocha: źródłami niewolników w krajach słowiańskich były prócz *jeństwa wojennego* także *sprzedaż za długi* i *oddanie w niewolę w formie kary za przestępstwo*; byli oni sprzedawani obcym kupcom (docelowo do krajów islamu) przez starszyznę swego plemienia (H. Łowmiański, *Niewolnictwo*, w: *Słownik starożytności słowiańskich*, t. 3, Wrocław 1967, pod red. W. Kowalenki, G. Labudy i Z. Stiebera, s. 393–394); por. też: B. Zientara, *Społeczeństwa słowiańskie w starożytności i wczesnym średniowieczu*, w: *Społeczeństwo polskie od X do XX wieku*, Warszawa 1999, s. 24, 52). Jeszcze w XIII wieku istniał w Polsce handel niewolnikami; to *pierwotne niewolnictwo* u Słowian zachodnich zanika pod koniec tego stulecia (zob. S. Trawkowski, *Przemiany społeczne...*, s. 65–70; K. Tymieniecki, *Z zagadnień historii włościan u Słowian w wiekach średnich. Zadłużenie ludności wiejskiej i jego skutki gospodarcze i prawne*, w: *Pisma wybrane*, s. 132).

Szajnocha wzmiankował go enigmatycznie jako jednego z tych badaczy, którzy mają w tej sprawie inne zdanie; zapewne też do niego; a być może konkretnie do cytowanej uwagi, że nie było handlu *ludźmi w zapadłych wiekach*, miała odnosić się opinia, iż w czasach przed ekspansją niemiecką należy *szukać właściwej epoki niewolnictwa i obelżywej przemiany imienia słowiańskiego*. Chodzi tu oczywiście o tezę, że przeważający udział ludności słowiańskiej wśród niewolników spowodował, iż ich etnonim stał się pospolitym określeniem niewolnika, *sclavus*[257]. To bardzo znamienne, że Lelewel, który zdobył się na taką mnogość zdumiewających etymologicznych rewelacji, tutaj, gdzie związek znaczeniowy narzuca się w sposób oczywisty i łączy z potwierdzonym źródłowo stanem rzeczy, nie potrafił go dostrzec i — jeśli nie zaakceptować — to zająć jakiegoś stanowiska. Podobnie jak nie skłaniało go do umiaru w kwestii pierwotnej wolności Słowian choćby porównanie Thietmara: *poszli w rozsypkę jak rodzina słowiańska, którą w różne strony sprzedają*, czy szereg innych świadectw — mówiących, że w średniowieczu nazwa *słowiański* była wyrazem pogardy — które cytował Szajnocha[258].

Dla Szajnochy tak szeroko występujące wśród Słowian niewolnictwo nie było efektem jakichś szczególnych cech ich kolektywnej duszy; uważał on, że handel ludźmi był znany w całym ówczesnym świecie, a *głównym procederem wojny ówczesnej było porywanie jasyru*. W sumieniu pogańskim — twierdził — nie było niczego, co mogłoby hamować traktowanie słabszego jako rzeczy[259], a relatywnie większy zakres tych zjawisk u Słowian wynikał stąd, że reprezentowali oni wtedy wcześniejszy, bardziej prymitywny poziom kultury. Te oceny wynikały z diametralnie odmiennego pojmowania dziejów niż koncepcja Lelewela, z odrzucenia idei, że wartości są zawarte w stanie inicjalnym, że dzieje winny stanowić jakieś jego przedłużenie, przeto jedynie chlubny jego obraz może ugruntować wiarę w przyszłość. *Odkąd będziemy umieli patrzeć w nieubarwioną niczem prawdę pierwszych dziejów Słowiańszczyzny* — pisał — *odtąd uczujemy, że Słowianie prawdziwie samodzielnymi, prawdziwie niezawisłymi od obcych pochwał i mniemań, sami sobie siłą i chwałą. I nie mamy zaiste powodu sromać się naszego cierniowego wieńca u wstępu dziejów — zapierać się naszego uciemiężenia w dziecięctwie.* [...] *Bo uciśnięty czuje potrzebę podźwignięcia się kiedyś, potrzebę przyszłości, potrzebę życia — a potrzeba taka to już pół zdrowia i bytu*[260]. Dokonania przodków, którzy zaczynając swą przygodę z historią od tak dojmujących, tra-

---

[257] Zgodnie z tym, co twierdzili od dawna badacze na Zachodzie oraz co uchodzi za pewne w nauce dzisiejszej, Szajnocha podkreślał, że termin *sclavus* pochodził od nazwy *Słowianie*; wiązał także błędnie łacińskie *servus* z Serbami (K. Szajnocha, *Lechicki początek Polski*, s. 340–341; por. S. Trawkowski, *Przemiany społeczne...*, s. 73; B. Zientara, *Społeczeństwa słowiańskie...*, s. 24).

[258] K. Szajnocha, *Lechicki początek Polski*, s. 342–343.

[259] Tamże, s. 333–334. Szajnocha, łącząc postęp moralny z chrystianizacją, wcale nie uważał, że zmiany były natychmiastowe; cytował nawet przekazy o handlu ludźmi na niektórych terenach (nad Dźwiną) jeszcze w XV wieku (tamże, s. 334–336).

[260] Tamże, s. 343.

gicznych doświadczeń i opresji, zdołali stworzyć suwerenne państwo i wnieść znaczący wkład w dzieło cywilizacji, uważał Szajnocha za wystarczająco optymistyczne i nie widział potrzeby zastępować go koloryzowanym obrazem odwiecznie realizowanych szczytowych ideałów życia społecznego.

* * *

Lelewel był przekonany, że odparcie groźby unicestwienia wartości przechowanych przez Słowian, szczególnie silnej w ostatnich wiekach pierwszego i początku drugiego tysiąclecia, było uwarunkowane przez stworzenie państw zdolnych do obrony swej suwerenności przed uniwersalistycznymi dążeniami cesarzy. Udało się to tylko Polsce, bowiem drugie państwo stworzone przez Słowian zachodnich, Czechy, przystało wcześnie i bez większego oporu na status części imperium[261]. Podkreślając, że przyjęcie chrześcijaństwa i zależności od cesarstwa dawało w pierwszym rzędzie korzyści władcy, uczony nie potępiał bezwzględnie każdej formy uznawania takiej podległości w ówczesnej sytuacji politycznej. Pisał, że *pod pieczą cesarską panowanie jego było bezpieczniejsze, od chciwości duków i marchionów zasłonięte, władza nad ludem nowym węzłem umocowana. Nauka chrześcijańska wiodła do tego, interes osobisty od niepodległości ludu oderwany do tego skłaniał*[262]. Uwidocznia się tu świadomość autora, że konsekwencje przedstawianych procesów były ambiwalentne z punktu widzenia głoszonych wartości: z jednej strony nowa religia sankcjonowała wyniesienie samowładcy ponad suwerenny kiedyś lud, ale z drugiej przyczyniała się do zabezpieczenia przed agresją pogranicznych feudałów, co nie tylko jemu przecież, ale całemu społeczeństwu służyło. Stąd usprawiedliwienie epizodu podległości w dziejach ówczesnej Polski, którą po wykorzystaniu w przedstawionym celu zrzucono, gdy tylko to było możliwe. Dzięki statusowi lennika oraz *wiernemu obstawaniu przy sprawie cesarskiej Mieczysław* (Mieszko I) uzyskał swobodę obrony przed agresywnymi margrabiami, pokazawszy swą siłę, zdobył *znaczenie i powagę między równymi sobie marchionami i książęty, którzy nim dawniej zacierać chcieli*[263].

Oddziaływanie *nauki chrześcijańskiej*, która w ówczesnej postaci sankcjonowała porządek sprzeczny z prawdziwymi wartościami społecznymi, oznaczało, że przedłużanie się takiej zależności byłoby niebezpieczne. Zapewne stało za tym przekonanie badacza, że nazbyt ufnie i naiwnie potraktowana została owa *nauka* nowo przyjętej religii, która faktycznie służyła — wbrew prawdziwemu powołaniu — tworzeniu królestwa z tego świata. Wedle niej *jest jeden kościół i jedno cesarstwo rzymskie*, a Polska *służąc Chrystusowi jest cząstką imperii*. Polska, która na 35 lat *stała się częścią niemieckiego królestwa i płaciła dań cesarzowi, obowiązana służbę wojenną, trybut i podległość*, zyskała dzięki temu umocnienie swej pozycji politycznej, ale z powodu napływu wzorów obcej cywilizacji stanęła w ob-

[261] J. Lelewel, *O związkach z Niemcami...*, s. 7, 91.
[262] Tamże, s. 15–16.
[263] Tamże, s. 18–19.

liczu erozji swej odrębności. Szczęśliwie jednak ten stan nie utrwalił się, zwrot nastąpił w porę, gdy *żywioł narodowy u grobu Wojciecha otworzył oczy, następnie rozpoznawał swe siły i stanowisko, poznał jedność kościoła, pozostał w niej, odczepił się od innoplemiennego cesarstwa, ocalił narodowość i niepodległość, bronił onych następne wieki, nie ugiął się więcej, aby cesarstwu podlegał*[264].

Odkryta w roku 1000 przez *żywioł narodowy* prawda o *jedności kościoła* to bez wątpienia jej pojęcie jako braterskiej *jedności* wszystkich ludzi, a zarazem zanegowanie narzucanej mu interpretacji fałszywej — idei zhierarchizowanego imperium. Przede wszystkim warto jednak zwrócić uwagę na sposób ukazania takiego — adekwatny jest tu tak już dziś wyświechtany zwrot romantyka — *uznania się narodu w swym jestestwie*. Tylko w małym stopniu znajduje to przełożenie na historyczny konkret (uzyskanie potwierdzenia suwerenności przez cesarza), jako określenie procesu ewoluowania świadomości pozostaje na poziomie historiozoficznego ogólnika. Z kontekstu, czy nawet bardziej na podstawie ogólnej wiedzy, można się wprawdzie domyślać, że *żywioł narodowy* uwalniał się od kompleksu wmawianego mu barbarzyństwa, *rozpoznawał swe siły i stanowisko*, pod wpływem widoku majestatu cesarza, który klęcząc u grobu słowiańskiego świętego, oddawał zarazem hołd jego geniuszowi. Ale najważniejszy wydaje się fakt, że w tej fazie aktywności uczonego (wypowiedź pochodzi z jednego z licznych fragmentów dodanych w wersji tekstu zmienionej w 1847 r.) hipostazy typu *żywioł narodowy*, *duch obywatelski*, *duch gminowładczy*, permanentnie zaczęły zastępować wysiłek konkretyzacji podmiotu dostrzeganych procesów dziejowych. Z wizją *żywiołu narodowego*, *otwierającego oczy*, *rozpoznającego swe siły* etc., nie łączą się żadne określone siły i procesy społeczne.

Okres podległości u schyłku X wieku nie przyniósł trwałych konsekwencji, być może także dlatego, że — według badacza — przed tym okresowym zachwianiem idea pełnej suwerenności zdążyła rozkwitnąć we wcześniejszej fazie kontaktów z obcą cywilizacją. Symbolicznym jej wyrazem był wedle uczonego używany przez władców od zarania państwa polskiego tytuł królewski. Uważał on, że określanie we współczesnych źródłach niemieckich Mieszka I i jego syna jako *dux*, a nie *rex*, wynikało z dążenia do podważania rangi państwowości polskiej i nie odpowiadało rzeczywistości. Bolesław (dla Lelewela Wielki, nie Chrobry[265]) *chociaż król w swym narodzie, był od Niemców i cesarza uważany jako komes, najwięcej być mogło jako dux, książe do rzeszy należący*[266]. Odmawiano Piastom stosownego dla władcy suwerennego państwa i zakorzenionego w narodowej tradycji tytułu także wtedy, gdy kolejni spośród nich odbyli koronację wedle cere-

[264] Tamże, s. 44–45.

[265] Lelewel ewidentnie uważał, że przydomek „Chrobry" zamiast „Wielki" umniejsza wielkość Bolesława, stąd podkreślanie, że był on nieznany najdawniejszym źródłom, a upowszechnił się dopiero w XIV w. (J. Lelewel, *Grobowy napis Bolesława wielkiego w Poznaniu tudzież grobowiec Bolesława śmiałego w Ossjaku*, w: *Polska wieków średnich*, t. II, Poznań 1847, s. 325).

[266] J. Lelewel, *O związkach z Niemcami...*, s. 26.

moniału stosowanego w świecie chrześcijańskim. Lelewel był przekonany, że prócz obu Bolesławów i Mieszka II koronowany został także Kazimierz Odnowiciel, a fakt, że nie mówią o tym źródła, tłumaczył *niedbalstwem kronikarskim*, które *nie zostawiło śladu jego koronacji*[267]. W epoce własnej słabości oraz klęsk ponoszonych za sprawą papiestwa *dostojność cesarska* bowiem *sama tym wyższą znać się chciała, im mocniej stawała się poniewieraną: gdzie mogła to niepodległe sobie godności poniżała*[268].

Uczony ubolewał także, że Gall już nie rozumiał istoty dążeń władców Polski i sensu tego, co się stało w trakcie pielgrzymki Ottona III do Gniezna, tzn. że *uznał* on tylko przynależny Bolesławowi tytuł królewski, a nie *nadał* mu go. Twierdził, że odmienne oceny wynikały z prób deprecjonowania rangi Polski i podważania jej absolutnej suwerenności. Mniemanie, iż cesarz Bolesławowi *tytuł króla nadał* — pisał — zostało *może staraniem jakiego duchowieństwa cudzoziemskiego rozniesione*[269]. Uczony, jakby nie zdając sobie sprawy z tego, że znaczenie koronacji królewskiej zależało od aprobaty ośrodków uniwersalnych, że z perspektywy międzynarodowej rangi państwa nieważne było, za kogo uchodził władca *w swym narodzie*, ale właśnie to, jak traktowali go papież i cesarz, przekonywał, iż w swych planach koronacji Bolesław zupełnie się z nimi nie liczył. Nie było to łatwe, musiał się bowiem uporać z zupełnie tej tezie przeczącymi świadectwami źródeł. Tak więc uznał, że poświadczają one jakąś fazę działań władcy, która odbiegała od stałego charakteru jego polityki i dowodził, że jedynie *przemijającymi jakimiś wzruszeniami powodowany* zabiegał on o koronę w Rzymie. O jego koronacji pisał zaś: *sam przez się nareszcie Bolesław dogodził swym życzeniom i uroczyście odbył namaszczalną koronację, prawdziwie jako pan i mocarz wielki i rzeczywiście potężny, chciał być w tej mierze wzorem dla następców*[270]. W cytowanej tutaj obszernie rozprawie, którą poświęcił specjalnie tej kwestii, stwierdził jednak co innego: władca starał się o zgodę papieża na pomazanie na króla, licząc na wzmocnienie w chwili, kiedy wojna z cesarzem przybrała niepomyślny obrót, ale nie chciał przystać na stawiane warunki, które oznaczałyby zależność. Postępował bowiem z gruntu inaczej niż węgierski książę Stefan, który uzyskał w Rzymie *pozwolenie namaszczenia się i koronowania* za cenę takiej *pokory i uniżoności, że stolica apostolska poczytywała Węgry za podległe sobie i tribut płacące*[271].

---

[267] Tamże, s. 87.

[268] Tamże, s. 111–112.

[269] Tamże, s. 30–32.

[270] J. Lelewel, *Grobowy napis Bolesława wielkiego...*, s. 329.

[271] Węgry, podobnie jak Polska, wnosiły do Rzymu opłaty z tytułu świętopietrza; zaś wedle Lelewela różnica polegała na tym, że o ile stolica apostolska próbowała to *za daninę poczytywać*, to Bolesław uważał to jedynie za dobrowolne wsparcie skarbu papieskiego (J. Lelewel, *O związkach z Niemcami...*, s. 74–77). Warto także zwrócić uwagę, jak zwalczając myśl o wszelkiej zależności Polski od Rzymu, uczony odczytał akt, zwany potem *Dagome iudex*, oddający Polskę zwierzchnictwu papieża. Jego zdaniem nie dokonał go jej władca, ale wygnana przez Bolesława macocha Oda i sędzia Dagon, prawny opiekun jej synów, Mieszka i Lamberta, w ich imieniu (tamże, s. 72–74).

Ale jest też w dorobku Lelewela tekst, w którym treści źródeł, a także cytowanym tu swym wywodom całkowicie zaprzeczył, pisząc, że Bolesław koronacji dokonał *sam własną powagą, nie żądając ani pozwolenia, ani upoważnienia, ani jakiegokolwiek zatwierdzenia papieża* [...] *nie dbał on o uznanie siebie królem przez dyplomacją, ani się o to starał...*[272]

Uzasadnienia dla twierdzenia, że tytułu królewskiego używali już władcy przedpiastowscy w początkach państwa polskiego, uczony szukał między innymi w etymologii. Argumentacja na tym polu miała w pierwszym rzędzie funkcję defensywną: przyjęcie poglądu, że nazwa *król* powstała od imienia Karola Wielkiego[273], jak twierdzi ogół badaczy, znaczyłoby przekreślenie istoty całego rozumowania. Jeśli bowiem posługiwanie się tym tytułem miało być wyrazem dążenia do suwerenności i jej utrzymywania, to fakt braku rodzimego słowa i posługiwanie się zapożyczonym od wroga, który suwerenności i wartościom duchowym zagrażał, byłby dowodem zależności kulturowej i oznaczałby wewnętrzną sprzeczność rozumowania. Szczególnie, że takie zapożyczenie mogłoby także sugerować, że ci, którzy ów tytuł nosili, dążyli do takiego typu i zakresu władzy, jaką posiadał ten, od którego imienia został on urobiony. Lelewel zmierzał więc do wykazania w warstwie językowej, że *K'nez i K'rol ze znaczenia swego różnej posłudze publicznej właściwe były i różnie wysokie dostojności oznaczały.* Słowo „kneź" *wynika z ku-nieć: niecić, z niczego tworzyć, nizać, z niczego wątek ciągnąć; k'nieć, k'nież ku tworzeniu, ku działaniu przeznaczony...* Natomiast *korol, k'ral, k'ról ma w sobie przepadły korzeń OR, R, wyrażający obejrzenie, patrzenie, dozorowanie. Pozostaje on w pochodniach* [tzn. wyrazach *pochodnych*], *któreby znaczenia nie miały, gdyby* or *swę siłę traciło z'or, ź'er, oz'oro, oz'ero, jeż'oro, z'orza, po'zor, do'zor; po'żerać, do'żerać, z'orkało, z'erkało, zw'orciadło, zw'erciadło.* [...] *Wysoko szybuje orzeł, orąc, orląc nad światem: ku orleniu, ku dozorowaniu jest k'orol, k'ról, k'ral. (Orol i Rol, królowie Dahów i Gotów* [sic] *plemienia i rodu które wzięło nazwę Sławian)*[274].

Prawdy w sprawie początku tytułu królewskiego uczony szukał także w innych przekazach: oto *podania narodowe wiedziały, że wszyscy z pierwotnych czasów byli królami* — pisał i wyliczał: *rex Leszko, rex Gracus*, nie wahając się literalnie zawierzyć świadectwu I księgi dzieła Mistrza Wincentego[275]. Takie dosłowne potraktowanie tego świadectwa nie jest w świetle standardowych praktyk tamtej epoki tak szokujące jak z perspektywy dzisiejszej, niemniej pokazuje, w jakim

[272] J. Lelewel, *Korona Polski i jej królewskość*, s. 583.

[273] *Słownik starożytności słowiańskich*, red. W. Kowalenko, G. Labuda, T. Lehr-Spławiński, t. II, Wrocław 1964, s. 525.

[274] J. Lelewel, *O związkach z Niemcami...*, s. 51. *Dahów i Gotów* — oczywiście powinno być *Daków i Getów*; zapewne pomyłka w redakcji. Cały ten wywód został dodany w wersji tekstu z 1847 roku.

[275] Lelewel cytował: *Matteus libro Imo* [sic], do końca podtrzymując swą koncepcję, że autorem pierwszych trzech ksiąg dzieła był Mateusz herbu Cholewa (*O związkach z Niemcami...*, s. 48–49).

stopniu uczony odszedł — także w odniesieniu do tego źródła — od praktykowanych zasad badania krytycznego. Natomiast jednoznaczną ocenę jako erudycyjnemu badaczowi wystawia mu sposób wykorzystania kolejnego, koronnego (w dwojakim sensie tego słowa) świadectwa w tej sprawie. Było ono rzekomo zawarte w słowach Galla o powołaniu rodu Piasta na tron polski: [...] *quod rex regum et dux ducum eum ducem concorditer ordinavit et de regno Popiel cum sobole radicitus extirpavit*. Tłumaczy się je następująco: [...] *król królów i książę książąt za powszechną zgodą ustanowił go* [tzn. Siemowita] *księciem Polski, a Popiela wraz z potomstwem doszczętnie usunął z królestwa*[276]. Lelewel nie dostrzegł, a zapewne dostrzec nie chciał, że określenie *król królów i książę książąt* stanowi przywołanie Boga. Uznając zaś, że oznacza ono Popiela, nadał informacji sens następujący: *król królów* etc. Popiel ustanowił wojewodą Siemowita z kmiecego rodu, chcąc w ten sposób spacyfikować wrzenie ludu, ale to się nie udało, bunt usunął Popiela i wytępił jego ród, a na tron wyniósł kmiecia-wojewodę[277]. Takiego odczytania dokonać można było, jedynie ignorując jednocześnie logikę i gramatykę (co Lelewel potrafił — jak tu najlepiej widać — nie tylko we własnych tekstach, ale także w lekturze źródeł) oraz elementarną wiedzę o wyobrażeniach religijnych i politycznych ludzi średniowiecza.

Trudno nawet poważnie rozważać możliwość, by ten wybitny erudyta mógł nie rozpoznać w zapisie kroniki jednego z najbardziej upowszechnionych w sferze tych wyobrażeń toposu Boga-*króla królów*. Idea ta stanowiła przecież przy tym integralną część kontestowanej przez niego doktryny Kościoła, która sankcjonowała władzę monarchiczną jako daną przez Opatrzność. *Zacytowany tekst o awansie Siemowita* — pisał Czesław Deptuła — *nawiązuje zresztą literalnie do proroctwa Daniela, gdzie mowa o Bogu jako jedynym dawcy władzy królewskiej i Bogu — władcy królów, do Apokalipsy i prawdopodobnie też do innych jeszcze ustępów Biblii*[278]. Interpretacja Lelewela wymagała nie tylko odwrócenia się od tych oczywistych odniesień i dokonania gwałtu na gramatyce, ale także zlekceważenia faktu, że we wcześniejszej partii tekstu kronikarz parokrotnie nazywał Popiela księciem i pisał, że wtedy *księstwo polskie nie było jeszcze tak wielkie*.

---

[276] Por. *Martini Galli Chronicon*, wyd. J.W. Bandtkie, Warszawa 1824, s. 25; Anonim tzw. Gall, *Kronika polska*, przeł. R. Grodecki, opr., wstęp, przypisy M. Plezia, Wrocław 1982, s. 13–14.

[277] J. Lelewel, *O związkach z Niemcami...*, s. 52–53; tenże, *Stracone obywatelstwo stanu kmiecego*, s. 14–15. Wątek Siemowita jako wojewody pojawił się u Mistrza Wincentego (Mistrz Wincenty (tzw. Kadłubek), *Kronika polska*, przeł. i opr. B. Kürbis, Wrocław 1996, II-18, s. 41). Współcześni badacze nie traktują tego oczywiście jako zapis faktu; według nich jest to jeden z szeregu elementów prezentacji Siemowita w analogii do wzorowego króla biblijnego — Dawida, chociaż nie jest to analogia zupełna, gdyż Dawida dowódcą mianował Saul, podczas gdy z zapisu Wincentego wynika, że Siemowit został wybrany po śmierci Popiela (Cz. Deptuła, *Galla Anonima mit genezy Polski*, Lublin 1990, II wyd. 2000, s. 248–250).

[278] Cz. Deptuła, *Galla Anonima mit genezy Polski*, s. 231. Motyw ten pojawia się w następujących ustępach Biblii: Dn 2, 37 i 47; Ap 17, 14; 1 Tm 1, 17 i 6, 15. Por. B. Kürbis, *Sacrum i profanum. Dwie wizje władzy w polskim średniowieczu*, w: „Studia Źródłoznawcze", t. XXII, 1977, s. 28.

Nie mniej wymowne jest określenie *princeps urbis*, które dzisiejsi badacze interpretują jako świadectwo, że wedle Galla władztwo Popiela ograniczało się do miasta i nierozległej okolicy[279]. Kłóci się to rażąco z przypisaniem przez Lelewela tej postaci statusu pana rozległych ziem i zwierzchnika pomniejszych władców. Nie przywołując rzeczywistej treści tych informacji, a tylko pośrednio odnosząc się do nich, dostrzegł on sprzeczność, ale nie sprzeczność swej interpretacji, ale tekstu kroniki. Nie wyciągnął jednak z tego wniosku, który logicznie się nasuwa — nie uznał, że dalekie od precyzji informacje i terminy kronikarza winny skłaniać do ostrożności we wnioskowaniu na ich podstawie o charakterze i zakresie władzy Popiela. Gołosłownie uznał za miarodajny rzekomy przekaz o *królu królów i księciu książąt* Popielu i stwierdził, iż Gall w ten sposób sam wcześniejszemu nazwaniu Popiela *księciem* zaprzeczył[280].

Słowa kronikarza o ustanowieniu przez Opatrzność władzy rodu Piasta łączą się z wcześniej opisanym epizodem o cudzie dokonanym w jego zagrodzie za sprawą dwóch wędrowców, tak że nie sposób wątpić, że ten *powiązał początki dynastii z bezpośrednim wejściem w dzieje polskie mocy Boga Trójjedynego*[281]. Trudno przypuszczać, by Lelewel tego nie rozumiał, a więc jego interpretacja ten motyw eliminująca bez wątpienia nie pojawiła się przypadkowo. Dlaczego zatem pomijał pierwszorzędny przekaz świadomości polskich elit (czy ich części) w epoce Bolesława Krzywoustego, który wpisywał ich sposób myślenia w powszechne wtedy standardy teologii politycznej chrześcijańskiego świata? Odpowiedź niechybnie musi się wiązać z jego usilnymi próbami wykazania dominacji tradycji od tych standardów odmiennej: zabieg ów nabiera mianowicie sensu w świetle fundamentalnej tezy o przechowaniu przez plemię Słowian prawdy *pierwotnego objawienia*. Prawdy, której niezbywalną cząstkę stanowi idea suwerenności ludu, niedająca się pogodzić z uświęceniem władzy jednostki, z uznaniem jej nadprzyrodzonej sankcji, a więc z przyznaniem jej istotnego zakresu niezależności od woli ludu.

* * *

Z perspektywy problemu relacji sądów ogólnych Lelewela do ich empirycznego uzasadniania szczególnie ważna jest obszerna rozprawa *Bolesława szczodrego czyli śmiałego upadek*. O takim znaczeniu tego stanowi już sam fakt, że była to świadoma i otwarcie deklarowana próba rozwikłania tajemnic szczególnie trudnego dla badacza, a zarazem istotnego dla zrozumienia dziejów polskiego średniowiecza ich fragmentu dzięki rozjaśniającej funkcji *sądu ogólnego*. Przekona-

[279] Cz. Deptuła, *Galla Anonima mit genezy Polski*, s. 225; H. Łowmiański *Początki Polski*, t. V, s. 468.

[280] J. Lelewel, *O związkach z Niemcami...*, s. 52–53.

[281] Cz. Deptuła, *Galla Anonima mit genezy Polski*, s. 221; por. także: *Początek Polski Piastów nabiera w kronice niezwykle wyraziście rysów „Początku kairologicznego". Geneza, o której pisze Gall, to szczególne, biblijne działanie Boga w wybranym przez Niego węzłowym punkcie dziejów* (tamże, s. 228).

niu Lelewela, że dzieje panowania tego króla i jego tytułowy *upadek* przedstawiano dotychczas zupełnie opacznie, towarzyszyła świadomość zasadniczych trudności historyka, stającego wobec ułamkowych informacji źródeł, które zostały *zażartą namiętnością napojone* i przesłaniają prawdę *trwożliwymi lub rozmyślnymi przemilczeniami*. Uczony wskazywał także na nadzwyczajne spotęgowanie tych trudności w jego indywidualnej sytuacji, na braki swego warsztatu oraz ograniczenia wynikające ze *strudzonej myśli*, ze zmęczenia i starości, które skłaniały go do zastrzeżeń typu: *nie sądzę abym mógł rzecz zamierzoną wyczerpnąć*. Nie powstrzymało go to jednak przed deklaracją: *pochlebiam wszakże sobie, że się powodem stanę do rozednienia ciemnicy*[282], której niewzruszona pewność może zaskoczyć wobec tylu tak ważkich ograniczeń. Podstawą tego optymizmu poznawczego było ewidentnie przekonanie o potencjale eksplanacyjnym wyznawanej historiozofii; przekonanie, iż posiadł istotną prawdę o strukturze rzeczywistości dziejowej, która pozwoli wypełnić luki w wiedzy empirycznej, przezwyciężyć niedostatek podstawy źródłowej. *Upadek Bolesława wymaga wyrozumienia zatargi, która go zrządziła: a zatarga jego wywołuje wejrzenia* [sic] *w wielką sprawę ludu polskiego* — pisał. Przywołując *sprawę ludu*, Lelewel wskazywał, rzecz jasna, jądro swego *sądu ogólnego* — ideę *gminowładczą*. To właśnie światło prawdy przez nią emanowane miało rozproszyć mroki, jakimi kłamstwa i manipulacje stronniczych przekazów przesłoniły tamte czasy i wypadki. *Dość, jeśli pierwsze zapory wywrócę* — pisał — *a wywaliwszy wrota, jaki taki przygotuję otwór do światła dziennego*[283].

Retoryka *światła* wyższej prawdy dziejów pokazuje, że świadomość poznawcza Lelewela wpisywała się w przywołany już we wstępie program wyjaśnienia całej rzeczywistości *w jeden uniwersalny sposób*. Berlin, charakteryzując ten typ postawy, podkreślał, że wiara w taką możliwość oznacza z reguły odwoływanie się do *jakiejś fundamentalnej kategorii czy zasady będącej rzekomo nieomylnym przewodnikiem po przeszłości i przyszłości, magiczną soczewką ukazującą „wewnętrzne", nieubłagane, wszechobecne prawa historyczne. Nie dostrzeże ich gołym okiem zwykły kronikarz, ale rozumiejącemu je historykowi mogą one dać rzadkie poczucie pewności nie tylko tego, co się faktycznie zdarzyło, ale i powodów, dla których zdarzyło się właśnie tak a nie inaczej; mogą mu dać niezawodną wiedzę, o jakiej próżno marzyć czystemu empirykowi*[284]. Programowe refleksje polskiego dziejopisa mogłyby uchodzić z pewnością za znakomitą ilustrację spostrzeżeń brytyjskiego historyka idei. Jeśli świadomość zasadniczych ograniczeń badawczych nie zakłóca tonu pewności w kwestii wydobycia faktów i ich uwarunkowań ukrytych przed szkiełkiem jałowej erudycji, to pozwala to wnosić, że

[282] J. Lelewel, *Bolesława szczodrego...*, s. 215–216.

[283] [...] *dość, jeśli pierwsze zapory wywrócę, a wywaliwszy wrota, jaki taki przygotuję otwór do światła dziennego*. Tamże, s. 216.

[284] I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności...*, s. 45–46.

podstawą deklaracji Lelewela była wiara w posiadanie wiedzy tajemnej, owej *magicznej soczewki*. Już same te deklaracje każą powątpiewać, czy swą „wyższą prawdę" byłby on gotów poddać rzetelnej weryfikacji w świetle źródeł, a liczne zgromadzone w tej książce przykłady w pełni to potwierdzają. Ten jeden wszakże zdecydowałem potraktować specjalnie, gdyż jest szczególny: nigdzie bowiem spekulacje nie przyniosły tak rozbudowanej i do tego stopnia przenikniętej fantastyką konstrukcji „faktów".

Z perspektywy rozważanego tu problemu rozprawa *Bolesława Śmiałego upadek* ma także tę zaletę, że podstawa źródłowa pozostała zasadniczo niezmieniona do dziś; tworzą ją te same i w identycznym brzmieniu przyjmowane relacje kronikarskie, na których oparł się Lelewel. Jeśli potem pojawiły się jakieś nowe źródła, to dla jego tez były bez znaczenia; podobnie można powiedzieć o wykrytych potem błędach w odczytaniu tekstu źródeł już wówczas znanych[285]. Pozwala to przyjąć, że specyfika interpretacji poddanego badaniu wydarzenia wynika wyłącznie z kompleksu pozaźródłowych uwarunkowań wizji przeszłości, przy świadomości, że skromny wówczas stan badań, ograniczona wiedza o epoce, stawiała raczej słaby opór interpretacyjnej inwencji. W tej sytuacji należy analizować procedury badania i argumentacji historyka, odnosząc je do istoty jego koncepcji syntetycznej i jej bezpośrednich konsekwencji, by ocenić, czy są przestrzegane reguły, czy wątpliwości nie są rozstrzygane jednostronnie na rzecz założonej tezy, czy nie odchodzi się od zasady koherencji wywodu. Jestem świadom, że tak pomyślana analiza wywodu Lelewela powinna zostać dokonana we współpracy z wyspecjalizowanym mediewistą bądź też na przygotowanym przezeń gruncie, okazało się to jednak niemożliwe.

Powstanie ludowe, stanowiące według badacza właściwą osnowę konfliktu króla Bolesława z biskupem Stanisławem, miało być ostatnim na tę skalę aktem żywotności pierwotnej tradycji *gminowładztwa*, ostatnią masową próbą przywrócenia *status quo ante* przez klasę niższą. Najbardziej oryginalnie przedstawia się odkrycie formy buntu: miał on polegać na zawieraniu niedawno jakoby zakazanych małżeństw między osobami różnego pochodzenia klasowego. Umożliwić tę akcję miała nieobecność ogółu rycerzy-*lechitów*, uczestniczących w wyprawie na Kijów. Ci na wieść o rewolcie opuszczali masowo szeregi, a po powrocie stoczyli wojnę w obronie swych przywilejów i pokonali *kmieci*, choć nie przyszło to łatwo. Król

[285] W najnowszych pracach poświęconych „sprawie św. Stanisława" (T. Grudziński, *Bolesław Śmiały — Szczodry i biskup Stanisław*, Warszawa 1986; M. Plezia, *Dookoła sprawy św. Stanisława. Studium źródłoznawcze*, Bydgoszcz 1999; G. Labuda, *Święty Stanisław biskup krakowski, patron Polski*, Poznań 2000) żadne inne źródła prócz relacji Anonima Galla i Kadłubka nie zyskały zgodnego uznania wszystkich autorów. Te zaś, które zostały zaakceptowane przez niektórych spośród nich (wyniki badań czaszki biskupa, list papieża Paschalisa), nie mają żadnego znaczenia z perspektywy tezy Lelewela o powstaniu ludu i jego formie. Podobnie można powiedzieć o odkryciu Wojciechowskiego, że Gall nazywa tak króla, jak i biskupa *christus* (pomazaniec), a nie, jak czytano wcześniej, *christianus* (chrześcijanin).

sprzyjający ludowi nie stanął wprawdzie na jego czele, ale jego sądy orzekały legalność zawartych małżeństw mieszanych. W odwecie karał także krwawo zwycięskich *lechitów,* co w końcu spowodowało ich mobilizację przeciw tronowi. Ukaranie śmiercią biskupa, który wspierał opozycję klasy wyższej, stało się hasłem do jej otwartego buntu, w którego rezultacie doszło do wygnania Bolesława.

Ten całkowicie zignorowany przez wszystkich późniejszych badaczy dokonań Lelewela obraz wypadków został przedstawiony nie w eseju, którego dopuszczalnym tworzywem są luźne domysły i swobodne uogólnienia, otwarcie jako takie prezentowane, ale w pracy uzbrojonej w pełny erudycyjny rynsztunek. Partię wstępną tekstu stanowi skrupulatna analiza porównawcza zachowanych świadectw; w części dalszej podjęta została próba wydobycia ukrytej w nich prawdy o istocie wydarzeń przez odniesienie zapisków kronikarzy do wiedzy o epoce i pewników *teorii gminowładczej*. Rozprawa dostarcza dowodów erudycji wysokiej próby, prowadzącej do pionierskich ustaleń i zapewniającej uznanie znawców problemu[286]. Na tę ocenę nie wpłynął rozległy wywód, w którym uczony nie pozostawił cienia wątpliwości, że autorem trzech pierwszych ksiąg kroniki przypisanej Wincentemu Kadłubkowi był Mateusz herbu Cholewa. Osiągnięciem krytycznej postawy Lelewela jest zaś niewątpliwie wykazanie na drodze skrupulatnego zestawienia fragmentów kronik zależności „Mateusza" od Galla w partiach dotyczących panowania Bolesława. Historyk, analizując posługiwanie się przez tego ostatniego terminem *traditor*, pokazał także, że takie określenie biskupa krakowskiego nie jest równoznaczne z uznaniem go za winnego konszachtów z wrogiem wewnętrznym, jak dawniej utrzymywał Tadeusz Czacki[287], jednak już wnioski wyprowadzone z tego spostrzeżenia muszą budzić poważne wątpliwości.

Przypadek, gdy informacji o wydarzeniu tak znaczącym jak powszechny bunt społeczny nie ma w źródle czasowo bliskim, które ze względu na swój charakter i miejsce powstania winno je było odnotować i odnotowało wydarzenie analogiczne, a pojawia się w dużo późniejszym, powinien skłaniać badacza do szczególnej ostrożności. W sytuacji gdy nie mówią o nim także inne źródła współczesne, należy uznać prawdopodobieństwo jego zaistnienia za bliskie zera. Wystarczy wskazać skutki oraz odzwierciedlenie w źródłach wypadków z przełomu lat trzydziestych i czterdziestych tegoż XI wieku. Tymczasem Lelewel postępował tak, jakby nie dostrzegał wynikającej stąd słabości empirycznej podbudowy swej tezy i nie próbował wyczerpująco uzasadnić powodu zawierzenia kronice Wincentego. Nie usiłował także wyjaśnić milczenia Galla o *powstaniu ludu*; problem ten załatwił krótko: *zbyt bliski Gallus (1080–1110) wzdragał się mówić*[288]. Taka

[286] Taka jest ocena wybitnego współczesnego znawcy *sprawy św. Stanisława* Mariana Plezi (M. Plezia, *Dookoła sprawy...*, s. 20), która zresztą łączy się z zupełnie odmiennymi od ustaleń Lelewela konkluzjami w kwestii przebiegu wydarzeń.

[287] J. Lelewel, *Bolesława szczodrego...*, s. 285. Wagi tych argumentów nie byli świadomi późniejsi szermierze tezy o pojmowanej w ten sposób zdradzie biskupa.

[288] Tamże, s. 270.

ocena wymagałaby, zda się, podjęcia próby wyjaśnienia powodów obiekcji kronikarza, ale takiej brak. W tej sytuacji czytelnikowi pozostaje domyślać się, że przyczyny, dla których Gall poddał się autocenzurze, były zbliżone do tych, które miały spowodować później całkowite wypaczenie prawdy przez Wincentego. Bowiem historyk z relacji tego ostatniego zaakceptował bez zastrzeżeń informację o fakcie i znaczeniu buntu, uznał zaś, że jego istota została ukryta. Toteż za zadanie postawił sobie wydobycie prawdy z kokonu kłamstw, w które owinął ją kronikarz reprezentujący interes zwycięskich *lechitów*[289]. Założenie o ukryciu przez potomnych prawdy o buncie z przyczyn klasowych było istotną przesłanką wywodów Lelewela. W ich kontekście sens uwagi, że *zbyt bliski Gallus wzdragał się mówić*, rysuje się następująco: wstrząs wywołany siłą i skalą wypadków oraz skierowanym przeciw zaprowadzanemu porządkowi charakterem musiał być tak silny, że już to sam kronikarz czuł jakiś wewnętrzny opór, już to nie był w stanie przebić się przez zakazy tych, którym prawda ta była wstrętna czy niewygodna. W ten sposób słabość niemającej źródłowego wsparcia tezy uczony usiłował przedstawić jako argument przemawiający nie tylko za stwierdzeniem faktu, ale nawet za jego porażającymi skutkami.

Praktykę interpretacyjną Lelewela widać dobrze w sposobie odczytania podstawowego dla jego wniosków o przebiegu i społecznym tle wydarzeń fragmentu kroniki Wincentego. We współczesnym tłumaczeniu brzmi on następująco: *Gdy bowiem król bardzo długo przebywał to w krajach ruskich, to prawie że poza siedzibami Partów, słudzy nakłaniają żony i córki panów do ulegania swoim chuciom: jedne znużone wyczekiwaniem mężów, inne doprowadzone do rozpaczy, niektóre przemocą dają się porwać w objęcia czeladzi. Ta zajmuje domostwa panów, umacnia obwałowania, nie tylko wzbrania panom powrotu, lecz zgoła wojnę wydaje powracającym. Za to osobliwe zuchwalstwo panowie wydali z trudem poskromionych na osobliwe męki. Również i niewiasty, które własnowolnie uległy sługom, poniosły z rozkazania zasłużone kary, gdyż poważyły się na okropny i niesłychany występek, którego nie da się porównać z żadną zbrodnią*[290]. Lelewel, odwołując się na bieżąco do stosownych partii łacińskiego oryginału, odczytał tę relację następująco (numeruję zdania dla lepszej czytelności analizy przesłanek jego wnioskowania): [1] *Brał lud w małżeństwa córki lechitów i łatwo je dla siebie skłonił: filias dominorum servi, ad sua vota inflectant.* [2] *Żony nawet, długą mężów nieobecnością znużone dobrowolnie przeniewierzając się ślubnym obowiązkom, nie odmówiły ludowi wejścia z nim w nowe śluby: bo znalazły się niewiasty, które niewolnym sprzyjały, quae ultro servis conserserant, atrocissimum ausae facinus.* [3] *Był to zapewne dowód, ile lud pragnął, aby odżył dawny obyczaj, aby stracone odzyskał prawo, ile jeszcze w stanie lechickim nie zatarła się pamięć bratania i powinowacenia, gdy niewiasty nie miały wstrętu do małżeństw z ludem.*

---

[289] Kronikarza nazwał *organem górujących slechciców*. Tamże, s. 271.
[290] Mistrz Wincenty (tzw. Kadłubek), *Kronika polska*, II-18, s. 74–75.

[4] *Były też niewiasty, co same szukały objęć kmiecych.* [5] *Nie brakło i gwałtu i znieważenia łoża, vi nonullas ad serviles amplexus prostratas.* [6] *Ale to niektóre tylko, jakie zdarzenia były w dawniejszym przed czterdziesta laty gdy poburzeni, panów uxores incestuose rapuerunt i zbeszcześcili one, honores rapuerunt*[291].

Nawet pobieżne porównanie pokazuje szereg zasadniczych różnic. Zupełnie inaczej określona została społeczna przynależność męskiej części uczestników rewolty. W kronice są to *słudzy*, *czeladź* dworska, co dla ogółu badaczy oznaczało przynależność do ludności służebnej, o niewolnym statusie, historyk zaś pisał o *ludzie*, *kmieciach*, tzn. wolnych rolnikach, należących do wyróżnianej klasy niższej. Ale szczególnie uderza to, że wbrew jednoznacznemu brzmieniu tekstu Lelewel na plan pierwszy wysunął niezamężne córki nieobecnych rycerzy, odsuwając na plan dalszy ich żony. Zmierzało to do pokazania, że opisanych w kronice związków *zlechcianek* z *kmieciami* nie należy uważać — jak to zgodnie przyjmują dawniejsi i dzisiejsi badacze tekstu — za zwyczajne wykroczenia przeciw normom obyczajności. *Brał lud w małżeństwa córki lechitów* — oczywiście taki charakter związki te miały nie w świetle nowego prawa, przeciw niemu były właśnie skierowane; sankcję nadawał im *dawny obyczaj* — eliminowana z praktyki społecznej tradycja plemienna. Takie odczytanie fragmentu pozwoliło — co wyraża wprost zdanie [3] — uznać wydarzenia za akt czynnego oporu wolnych *kmieci* przeciw rosnącej stratyfikacji społecznej. Dobrowolny udział kobiet lechickich w tym buncie miał dowodzić, że bariery między klasami były świeżo wzniesione i nie utrwaliły się jeszcze. O ile więc w relacji Wincentego widziano zgodnie obraz erotycznej anarchii (co nie oznacza, że uznawano go za wiarygodny, przynajmniej w sugerowanej skali), Lelewel dostrzegł tam próbę przywrócenia dawnego prawa małżeńskiego, uświęconego organicznym związkiem z odwieczną zasadą braterstwa.

Na tle dawniejszej i późniejszej tradycji historiograficznej spojrzenie uczonego na *Bolesława upadek* uderza swym niepowtarzalnym charakterem. Jego zasługą jest bez wątpienia próba wpisania konfliktu między królem a biskupem w dokonujące się procesy społeczne, co różni je od wcześniejszych, trwających na gruncie indywidualistycznym ujęć, niewykraczających poza dostrzeganie uwarunkowań charakterologiczno-moralnych. Jednak późniejsi badacze, mimo utrzymującej się aury czołobitności dla Lelewela, bez wyjątku odrzucili istotny rys jego wizji wydarzeń, owe — *śluby*. Oczywiście nie mieściła się w głowach także wizja powszechnej niewierności małżeńskiej, zgodna literalnie z zapisem Wincentego. Nikt nie starał się nawet wysuwać argumentów za jej odrzuceniem, rozważano jedynie możliwość, czy za tą relacją nie kryją się wydarzenia podobne do powstania ludowego sprzed lat 40. Ale i tę możliwość odrzucała zdecydowana

[291] J. Lelewel, *Bolesława szczodrego...*, s. 278–279. Cytowanie przez Lelewela błędnie *inflectant*, *conserserant* zamiast *inflectunt*, *conserserunt*, wynika tyleż z deklarowanej przez niego, co stosowanej w praktyce abnegacji wobec reguł gramatyki.

większość badaczy; u tych, którzy szli za ocenami Wojciechowskiego, było to funkcją generalnego negowania wartości poznawczych kroniki Wincentego. Ale także współczesna mediewistyka, odrzucająca niechętne nastawienie do tego źródła, które wynikało z pozytywistycznego kultu „faktu historycznego", a nieraz także z antykościelnej opcji badaczy, przeważnie nie widzi podstaw, by konstatować powstanie ludu.

Fakt milczenia bliższych czasowo źródeł o buncie ludu nie pozwalał, by przekaz Wincentego traktować jako dowód ruchu porównywalnego do wydarzeń po śmierci Mieszka II; wtedy bowiem ich skutki musiałyby być w świetle relacji kronik ewidentne[292]. Skłaniało to na ogół badaczy do odrzucania informacji kronikarza bądź sprowadzania opisanych wypadków do znaczenia zupełnie epizodycznego. Tadeusz Grudziński uważał za nierealne, by mogło dojść do takich ekscesów: *Być może zdarzyły się jakieś sporadyczne przypadki związania się żony rycerza z człowiekiem niższego stanu* — pisał — [...] *całą opowieść o zdradach żon, buncie niewolnych, o surowym karaniu jednych i drugich przez powracających z wojny rycerzy* [...] *uznać musimy za całkowicie sztuczną konstrukcję kronikarza*[293]. Także zdaniem Mariana Plezi relacja Wincentego o powszechnym buncie sług jest niewiarygodna, a nawet wewnętrznie niespójna, bo inny musiałby być obraz jego tłumienia. Z drugiej strony powtarzanie wzmianki o niewierności żon rycerzy skłoniło autora do uznania, że były jakieś zachowane w tradycji lokalne przypadki tego typu, związane z małopolskimi rodami (*na skalę Mickiewiczowych „Lilii"*, jak napisał), które stały się podstawą kronikarskiej rekonstrukcji[294]. Tezę o powstaniu przyjął Gerard Labuda, ale nakreślony przezeń obraz od lelewelowskiego diametralnie się różnił: badacz ten uważał, że przyczyny buntu były ekonomiczne i oczywiście nie rozważał nawet wersji, by miał on przyjąć formę zawierania ponadstanowych małżeństw[295].

Trzeba powiedzieć wprost: Lelewel uznał, że zdarzyło się coś, czego żadną miarą nie da się pogodzić z kategorią zdrowego rozsądku. Masowy bunt przeciw nierównościom społecznym, polegający na próbie likwidacji barier między klasami poprzez związki matrymonialne, bunt, w którym dobrowolnie uczestniczyła znacząca część przedstawicielek klasy wyższej, byłby czymś w dziejach niespotykanym. Historyk historiografii musi jednak zakładać, że to, co jest niewyobrażalne w świetle współczesnej mu wiedzy, nie musiało mieć identycznego statusu

[292] Zdaniem Plezi milczenie źródeł współczesnych o tak doniosłym wydarzeniu niejako z góry *musi budzić jak najdalej idące wątpliwości* badacza (M. Plezia, *Dookoła sprawy...*, s. 120).

[293] T. Grudziński, *Bolesław Śmiały — Szczodry i biskup Stanisław*, Warszawa 1986, s. 144–145.

[294] M. Plezia, *Dookoła sprawy...*, s. 120–121.

[295] G. Labuda, *Święty Stanisław...*, s. 99–100. Istnym *curiosum* oraz dowodem zupełnego braku znajomości zarówno rozprawy Lelewela, jak i późniejszych badań tej kwestii, jest stwierdzenie Więckowskiej, że *Lelewel nie tylko był pierwszym historykiem, który źródłowo, sine ira et studio, wyświetlił dręczącą zagadkę zabójstwa św. Stanisława i upadku Bolesława, ale że nikt potem naukowo tego poglądu nie obalił* (H. Więckowska, wstęp do: *Wybór pism historycznych*, Wrocław 2005, s. XLIII).

w kontekście wyobrażeń o przeszłości panujących w dość przecież odległej epoce. Wszakże w tym przypadku nie trzeba uciekać się do specjalnych wywodów, by pokazać, że i w połowie XIX wieku taki obraz był niemożliwy do akceptacji. Wystarczy zaznaczyć, że nawet zaliczani do tzw. *kierunku lelewelowskiego* Moraczewski i Schmitt, którzy z ideologicznych względów eksploatowali wątek ludowego powstania jako przyczyny konfliktu biskupa Stanisława z królem Bolesławem, milcząco odrzucili tezę, że miało ono na celu przywrócenie pradawnej równości poprzez wzmożoną aktywność matrymonialną ponad podziałami[296]. Tylko swoistym zażenowaniem można chyba tłumaczyć fakt, że badacze tzw. sprawy św. Stanisława w XX wieku, pisząc o erudycyjnych zasługach Lelewela, nie wspominali ni słowem, na czym miał polegać sławetny bunt *kmieci*. Można tu pokusić się o refleksję, że gdyby tego rodzaju wizję matrymonialnej rewolucji ogłosił jakikolwiek badacz pozbawiony jego reputacji, byłby to ulubiony przedmiot ironicznych komentarzy, do których tekst *Bolesława Śmiałego upadku* dostarcza licznych okazji. Ta dziwaczna wizja mogła bez wątpienia powstać jedynie w głowie kogoś, kto o sprawach płci miał wyobrażenia mocno odbiegające od normy. Zostawiając jednak na boku kwestię ich niewątpliwego związku z biografią uczonego, warto odnotować wypowiedź dobrze jego wyobrażenia o tych sprawach ilustrującą: *słodycz obyczajów* — pisał — *łatwo tłómaczy dozwolone wielożeństwo, a rzadziej objawiające się żon zmienianie, lub uroczyste niekiedy dziewek, panien gwałcenie* [sic!][297]. Ten aspekt rozprawy nie powinien jednak przesłaniać faktu, że dla historyka badającego koncepcje historyczne jej autora ma ona szczególne znaczenie, ponieważ stwarza wyjątkowe możliwości pokazania, z jakimi musiał się zmagać przeszkodami, z jaką determinacją postępować, by chronić dogmaty swej *teorii gminowładczej*.

Identyfikacja *servi* jako klasy wolnych *kmieci*, a nie służebnej czeladzi, pozbawionej osobistej wolności, jest nader znamienna. Lelewel dokonał jej apriorycznie, bez próby rozważenia możliwości, że za stosowaniem przez kronikarza określeń *servi* i *plebs* mogą kryć się różne i świadomie przez kronikarza różnicowane grupy społeczne[298]. Może powstać wrażenie, że za ignorowaniem wersji alternatywnej stała wynikająca z dogmatu *gminowładztwa* potrzeba pokazania w roli podmiotu wydarzeń owych *kmieci*. Teza, że ów ideał, łączący egalitaryzm z kolektywną podmiotowością polityczną, stanowił właściwą i trwałą treść zasad społecznych Słowian, wymagała — jak już pisałem — pokazania, że istniał silny

[296] J. Moraczewski, *Dzieje Rzeczpospolitej polskiej*, t. I, Poznań 1862, s. 64; H. Schmitt, *Dzieje narodu polskiego od najdawniejszych do najnowszych czasów*, t. I, Lwów 1863, s. 59–63, tenże, *Rys dziejów narodu polskiego od najdawniejszych czasów znanych do 1763*, t. I, Lwów 1855, s. 475–478.

[297] J. Lelewel, *Małżeństwa, śluby i rozwody do roku 1210*, w: *Polska wieków średnich*, t. IV, Poznań 1851, s. 35.

[298] Różnicowanie *servi* i *plebs* przez kronikarza skłoniło współczesnego badacza do hipotezy, że początkowy bunt ludności służebnej objął potem także wolnych chłopów (G. Labuda, *Święty Stanisław...*, s. 99–100).

i długotrwały opór *ludu kmiecego* przeciw procesom stratyfikacji i utracie posiadanych wcześniej praw politycznych. Pokazanie takiego zjawiska na podstawie zapisu Wincentego wymagało uznania, że nazwy *servi* i *plebs* odnoszą się do tego samego podmiotu. Zdaniem Lelewela termin *servi* w kronice był więc jakoby degradującym zamiennikiem *plebs*, a posługiwanie się nim wynikało stąd, że autor popierał proces uzależniania kmieci, sprowadzania ich do statusu ludności niewolnej. Inaczej — miało to być nieuprawnione przedstawianie jako stan faktyczny tego, co dopiero postulowano i wprowadzano w życie, co w chwili *powstania* jeszcze się nie dokonało[299]. Brak wrażliwości historyka na to rozróżnienie źródła nabiera wymowy wobec faktu, że wyrażał on po wielokroć opinię, iż w tej epoce w państwie Piastów istniała odrębna kategoria ludności niewolnej. Zajmując postawę maksymalnej ostrożności, można by ocenić, że jakkolwiek taka interpretacja jest znamiennie kompatybilna z apriorycznymi założeniami badacza, to wobec braków ówczesnej wiedzy nie można przesądzać, że o dokonanej przez niego identyfikacji decydowały wyłącznie ideologiczne dogmaty. Z pewnością wolno sądzić, że kronikarz *dwa niesłychane wypadki*, tj. rewoltę za panowania Bolesława Śmiałego i tę wcześniejszą o 40 lat, *podobnemi sobie czyni i daje czuć, że jednostajny one żywioł zrządził*[300]. Ale w takim razie należy postawić pytanie, dlaczego uczony tak ograniczył zakres tej analogii, dlaczego odnosił ją tylko do tożsamego pochodzenia klasowego uczestników, ale już nie do podobieństwa ich przebiegu i charakteru, dokładając wszelkich starań, by dowieść, że istota obu *powstań* była zupełnie różna.

Lelewel nie pozostawił natomiast żadnych wątpliwości co do swego dogmatyzmu w kwestii, która wiąże się z drugą ze wskazanych różnic w odczytaniu kroniki. Treść zdania [1] w przytoczonym fragmencie stanowi oczywiste odstępstwo od jej tekstu, gdzie przecież nie *filias dominorum*, ale *uxores et filias dominorum servi ad sua vota inflectant*. Pominięcie *uxores* to budzący zgrozę zabieg dowolnego usunięcia jednej z części złożonego podmiotu zdania, zabieg który pozwolił całkowicie zmienić jego sens, umożliwił przedstawienie istoty opisywanych wypadków w sposób, jaki byłby niemożliwy, gdyby zachował podmiot użyty przez kronikarza. Jeśli podmiotem tym są *uxores et filias*, to nie da się logicznie utrzymać, że mający w łacinie wiele znaczeń słowo *votum* (w tym także forsowane przez Lelewela „ślub") oznacza tu zawieranie związku małżeńskiego; trzeba więc tłumaczyć *vota* jako pragnienia, żądze czy uwzględniając kontekst — dosadniej: *chuci*. Całkowite pominięcie kłopotliwych *żon* w interpretacji źródła było oczywiście niemożliwe, toteż historyk uwzględnił je w następnym [2] zdaniu, ale nie zmienia to faktu dokonania manipulacji i bynajmniej nie przywraca jednoznacznego w tym względzie sensu przekazu. Mimo tej swoistej poprawki, która miała zapewne ratować pozory postępowania w zgodzie z regułami krytycznej analizy

---

[299] J. Lelewel, *Bolesława szczodrego...*, s. 271–272; tenże, *Stracone obywatelstwo stanu kmiecego*, s. 22.

[300] Tenże, *Bolesława szczodrego...*, s. 263.

tekstu, Lelewel *córki*, a nie *żony* pozostawił na pierwszym planie wydarzeń[301]. Tymczasem w relacji Wincentego *córki* zajmują miejsce marginalne, pojawiły się raz jeden i na drugim miejscu, podczas gdy zdradzające mężów i karane za to *żony*, czy to wprost, czy to pośrednio, wzmiankowane były jeszcze parokrotnie. Prócz zdania okrojonego przez Lelewela kronikarz mówi jeszcze o *niewiastach, którym mężowie przebaczyli* zdradę, i o tym, że król pod wpływem wydarzeń nabrał przekonania o niższej wartości *żonatych* rycerzy czy o *haniebnym skalaniu świętości małżeńskiego związku*[302].

Próba pomieszczenia nawet zmarginalizowanego udziału kobiet zamężnych w wysnutym z dogmatu scenariuszu, którego osią było zawieranie ponadstanowych małżeństw, prowadziła do jawnego niepodobieństwa: *żony nawet* [...] *nie odmówiły ludowi wejścia z nim w nowe śluby* [2]. To *nawet* ma tu ewidentnie potęgować wrażenie drugorzędnego charakteru udziału *żon*. Co jednak znaczy zwrot *nowe śluby*, skoro miało się to dziać w społeczeństwie, które nie znało obyczajów poliandrycznych? Czy wcześniej unieważniano śluby „dawne" i kto to ewentualnie czynił, kto posiadał takie kompetencje? Lelewel nie zajął się takimi drobiazgami, nie poparł tych twierdzeń analitycznym wywodem, pozorując dokonanie prostego i niebudzącego kontrowersji odczytania tekstu kroniki. Tym samym tłumacząc wbrew logice *vota* jako *śluby*, usiłował zapisać odpowiedzialność za takie określenie erotycznych związków zamężnych kobiet na konto kronikarza. Zarazem brak komentarza, który odnosiłby się wprost do takiego odczytania, robi wrażenie, jakby go ono nie raziło, jakby nie dostrzegał jego absurdalności. W dalszych wywodach odrzucił jednakże *implicite* traktowanie tych związków jako *nowych ślubów*, odróżniając *zawiązane małżeństwa* od *niewierności małżeńskiej*[303]. W rezultacie tworzył się taki całościowy obraz: obok *ślubów* niezamężnych *zlechcianek* zdarzały się przypadki, że z *kmieciami* wiązały się mężatki, co z niedocieczonych powodów w relacji kronikarza połączyło się w jedną zbitkę. Wygląda to właściwie tak, jakby dopiero Lelewel w swej wnikliwej interpretacji oddzielił *śluby* od zdradzania mężów, które zrównał absurdalnie Wincenty. W każdym razie w dalszej części tekstu dokonał on faktycznie zasadniczej rewizji pierwotnego odczytania fragmentu źródła, na którym opierał tezę o *ślubach* córek, co jednak nie skłoniło go bynajmniej do jej porzucenia. Czyli uznając brak podstaw do konstatowania *nowych ślubów* zamężnych *zlechcianek*, nie od-

[301] W pracach, gdzie wzmiankował to „powstanie" tylko skrótowo, pisał, że *gmin ślubił* lechickie córki, które *chętnie z odrzuconym przez ojca stanem w związki małżeńskie wchodziły*, o żonach nie wspominając już wcale (*Przypiski do dziejów...*, s. 212). *Uxores* pominął także, cytując fragment Wincentego w wykastrowanej formie: *filias dominorum servi ad sua vota inflectant* (zamiast *uxores et filias...*) w: *Slavia X i XII wieku*, s. 755.

[302] Mistrz Wincenty (tzw. Kadłubek), *Kronika polska*, II-20, s. 76, 79–80. Por. brzmienie łacińskiego oryginału: [...] *mulieres quoque, quibus mariti pepercerant*, [...] *Ait non placere sibi viros uxorios* (wg *Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem Kronika Polska*, w: *Pomniki Dziejowe Polski*, seria II, t. XI; wyd., wstęp i przypisy M. Plezia, Kraków 1994, s. 56, 58).

[303] J. Lelewel, *Bolesława szczodrego...*, s. 286.

rzucił — czego wymagała logika — swego tłumaczenia *vota*, ale — nie zważając na takie genetyczne obciążenie absurdem — zachował z opartego na takim tłumaczeniu to, co było potrzebne dla forsowania doktrynerskiej tezy. Można to ująć jeszcze inaczej: faktycznie zostały przedstawione dwa wzajemnie sprzeczne odczytania i z każdego z nich historyk wziął to, co uznał za potrzebne w jego wizji.

Należy postawić pytanie, dlaczego właściwie Lelewelowi zależało na pokazaniu zawierania małżeństw ponadklasowych jako formy *powstania* ludu. Czy nie wystarczało skonstatowanie mniej wyrafinowanej jego formy, gdzie powodzeniu towarzyszyła gratyfikacja w postaci seksualnego współżycia z kobietami z klasy wyższej, czyli takiego przebiegu, jaki miałby analogie w dawniejszych i późniejszych dziejach? Nie trzeba by wtedy wchodzić w kolizję z podanymi przez Wincentego faktami, nie przeszkadzałoby to zarazem odrzucić jego oceny i zastąpić je własną interpretacją egalitarystycznych dążeń ludu. Jednak taki obraz historyka nie satysfakcjonował; nie zależało mu bowiem jedynie na eksponowaniu masowego buntu *kmieci*. Chodziło o pokazanie, że była to forma walki przeciw dyskryminacji zasadniczo unikająca przemocy, próba przywrócenia utraconego prawa na drodze faktów dokonanych, a przy tym rezygnująca z działań, które mogłyby naruszyć stabilność państwa. Taki obraz mógł powstać właśnie wokół tezy, że *lud trzymający się gorliwiej starego obyczaju* [...] *upomniał się o slechcianki w małżeństwo*[304], mając w tym wsparcie króla. Ściślejsze oparcie się na relacji Wincentego musiałoby oznaczać zachowanie obrazu żądzy wywyższenia się, zajęcia miejsca panów jako właściwego motywu zbuntowanego ludu, w tym także zagarnięcia ich kobiet, czyli *chuci*, dokonującej się z użyciem przemocy[305]. Byłby to więc obraz wybuchu bezsilnego gniewu, ślepej reakcji na doznane krzywdy i poniżenia, pozbawionej wszakże celu, elementu świadomego dążenia do zmian. Miałby on w dziejach Polski precedens w postaci budzących grozę wydarzeń po śmierci Mieszka II. Jest wielce znamienne, że tym ostatnim Lelewel nie poświęcił specjalnej uwagi, nie uczynił z nich sztandarowego przykładu *gminowładczych* dążeń[306], choć tam przecież istotny komponent ludowej rewolty nie budził wątpliwości. Taki wybór wbrew empirycznym podstawom pozwala mniemać, że właśnie ta wizja była bliższa jego ideologiczno-politycznym preferencjom, co konkretyzacja rzekomego przebiegu zdarzeń oraz stosowana argumentacja ukazuje w sposób oczywisty.

Wincenty w jego opinii był, jak wspomniano, naznaczony radykalną stronniczością, stąd miał ukrywać aspekt walki ludu o realizację zasady egalitaryzmu. Lelewel usiłował pokazać, że za eksponowaniem rzekomej swobody obyczajów

[304] Tamże, s. 301.

[305] Lelewel wyraźnie starał się zminimalizować wskazane w kronice przypadki gwałtu; por. zdanie [6] cyt. fragmentu: *Ale to niektóre tylko*... (J. Lelewel, *Bolesława szczodrego*..., s. 278–279).

[306] Co nie znaczy wszakże, że i w tym wypadku Lelewel nie dopatrywał się w działaniach ludu pozytywnego dążenia do rewindykacji utraconych praw, do przywrócenia swego uczestnictwa w *sprawie obywatelskiej*, w *radzeniu* i *urzędowaniu*. Tamże, s. 265, por. też s. 267.

i jej potępianiem kryła się w istocie głęboka dezaprobata wobec łamania barier społecznych. W rzeczywistości bowiem przypadki zdrady małżeńskiej były marginalne, ton wydarzeniom nadawały zaś wykraczające przeciw zasadzie segregacji klasowej związki niezamężnych dotychczas *zlechcianek* z *kmieciami*. Nie były one więc łamaniem zasady trwałości monogamicznej rodziny, a ich potępienie w kronice nie wynikało z norm obowiązujących w sferze prywatnej, ale z kryteriów stosowanych w sferze publicznej. Trudno przeczyć, że na piętnowanie postawy *zlechcianek* przez Wincentego mógł wpływać wzgląd na różnice statusu społecznego[307] — z pewnością wolno przypisać mu pogląd, że związki erotyczne dobrze urodzonych kobiet z niewolnikami zasługują na mocniejsze potępianie niż takie same związki z mężczyznami własnego stanu. Pozamałżeńskie dysponowanie kobiecymi wdziękami nabierało charakteru *okropnego i niesłychanego występku, którego nie da się porównać z żadną zbrodnią* także dlatego, że korzystał z nich nie *dominus*, ale *servus*. **Także** dlatego, ale przecież nie **tylko** dlatego, na co wskazuje bezdyskusyjnie druga — obok epizodu z dziejów Scytów z udziałem niewolników — analogia Wincentego, komentująca wydarzenia polskie. W przykładzie spartańskim *pogwałcenie praw małżeńskich* nastąpiło w obrębie równych pod względem statusu społecznego, a przecież zdaniem autora nie ma *nic zuchwalszego, nic podlejszego* niż takie postępowanie[308]. Ale jeśli nawet nie można wykluczyć jego uwarunkowanej klasowo stronniczości, która pozwala domniemywać retuszowanie opisu i nakazuje nieufność wobec jego treści, to czy wystarcza to do stwierdzenia, że posunął się do tak przewrotnego odwrócenia istoty wydarzeń? I czy, co więcej, upoważnia sama przez się proceder odtwarzania tej zatajonej, istotnej prawdy, w postaci niemającej oparcia w żadnym źródle ani analogii w najszerzej zakreślonym sąsiedztwie czasowym i kręgu cywilizacyjnym?

Próba nakreślenia stanu prawnego, stanowiącego jakoby przyczynę *kmiecej* (kontr?)rewolucji, zda się dowodzić, że Lelewel z premedytacją naruszał reguły erudycyjne, bo nie sposób chyba wyobrazić sobie aż takiego zaślepienia przez dogmaty. Logika jego wywodu wymagała stwierdzenia, że w drugiej połowie XI wieku istniał zakaz małżeństw mieszanych, inaczej wizja zakładanej formy *powstania* jako próby cofnięcia najbardziej dojmującego złamania zasady równości musiała przecież zawisnąć w próżni. Tymczasem teza o podjęciu przez Kościół jakiejś wzmożonej ofensywy w tej dziedzinie, a w szczególności forsowania takiego zakazu, jest całkowicie gołosłowna. Z faktów, że Stolica Apostolska dążyła do wprowadzenia nakazu bezżenności księży, a duchowieństwo polskie mia-

[307] Lelewel słusznie podkreśla, że sprawy te miały dla kronikarza duże znaczenie. Zob. tamże, s. 269–270.

[308] Etyczna ocena tego antycznego epizodu: *nic zuchwalszego, nic podlejszego niż nieuszanowanie, co więcej — pogwałcenie praw małżeńskich*, odnosi się bezdyskusyjnie do opisanych wcześniej polskich wydarzeń i pokazuje jednoznacznie, że Wincenty przede wszystkim piętnował odstępstwo od monogamii, nawet jeśli nie była ona wówczas powszechnie uświęcona przez sakrament (Mistrz Wincenty (tzw. Kadłubek), *Kronika polska*, II-19, s. 76).

ło zastrzeżenia do małżeństwa Bolesława Krzywoustego z powodu pokrewieństwa (jak widać zresztą sporo później), które przywoływał Lelewel, wcale przecież istnienie takiego zakazu nie wynika[309]. W rezultacie usiłując wykazać, że słowa kroniki *mulieres ingenuae seruilli prostitutae incestui*, wbrew literalnemu znaczeniu, kryją właśnie potępienie łamania owego zakazu, badacz przywołuje... ten sam fragment, jako dowód, że zakaz taki w ogóle obowiązywał[310]. Nie mając kompetencji, by odnieść się do poglądu, że do tej *maximy* nawiązywał Wincenty, pragnę jednak poczynić istotne zastrzeżenie: słowa wypowiedziane przeszło sto lat później mogłyby ilustrować co najwyżej takie stanowisko Kościoła u schyłku XII w., a nie w czasach rzekomego *powstania*. Trzeba tu wreszcie zaznaczyć, że Lelewel nie próbował pokazać dowodów istnienia takiego kościelnego zakazu w późniejszym okresie, a te przecież powinny się znaleźć, skoro chodzi o czasy, z których pozostało niepomiernie więcej źródeł. Bo też było to niemożliwe ze względu na nieprawdziwość całej konstrukcji; w rzeczywistości dopiero wtedy, gdy szlachta uzyskała hegemonie w państwie, *małżeństwa międzystanowe zanikały, stany się wyraźnie oddzielały, a szlachecki zamykał zupełnie*[311]. Badacz przeprowadził więc tutaj operację niedopuszczalną i otwierającą drogę do następnych dowolności. Rzekomy fakt narzucania przez Kościół zakazu małżeństw międzystanowych miał bowiem uzasadniać niezbędną mu do dalszej argumentacji tezę o stronniczości zależnego od tej instytucji autora relacji. Ponadto utrzymywanie, że fakt ten istniał, pozwalało sugerować sprzeciw biskupa wobec rzekomych prób jego łamania, co miało być właściwą (bezpośrednią?) przyczyną konfliktu z królem, który jakoby je wspierał[312].

Lud trzymający się gorliwiej starego obyczaju — pisał Lelewel — *nie dbał o benedikcją, nie pytał o inpedimenta* [tzn. nie zważał na ustanowione jakoby przez Kościół przeszkody w zawieraniu małżeństw i brak jego błogosławieństwa w wypadku nierespektowania reguł], *upomniał się o slechcianki w małżeństwo*[313]. Trzeba tu dobitnie podkreślić, że pośród wielu ciężkich grzechów popełnionych przez autora w tej rozprawie jest także ten, że w zasięgu jego ręki leżała wiedza

---

[309] J. Lelewel, *Bolesława szczodrego...*, s. 301; Anonim tzw. Gall, *Kronika polska*, przeł. R. Grodecki, opr., wstęp, przypisy M. Plezia, Wrocław 1996, s. 90.

[310] Fragment z „kroniki Mateusza" pojawił się w następującym kontekście: *Niebawem (koło roku 1160) slechcice dowiedzieli się o prawie rzymskim Justiniana, a w nim zbudowała ich maxima: „si modo sint ingenuae mulieres nulla incestarum conjunctionum suberit suspicio* [...] *ta zdecydowała rozerwanie klas na kasty.* Znana informacja o przypadkach nierządu, zawarta w słowach: *mulieres ingenuae seruilli prostitutae sunt incestui — w wolności urodzone niewiasty wydane zostały niewolnym na rozpustę* miałaby więc być równocześnie przywołaniem owej normy *prawa rzymskiego Justiniana* (J. Lelewel, *Bolesława szczodrego...*, s. 301–302). Data 1160 r. łączy się z błędnym przekonaniem, że autorem tej partii kroniki był Mateusz herbu Cholewa. Jako dowód kościelnej *nauki o kazirodztwie* słowa „Mateusza" Lelewel przedstawił także w: *Slavia X i XII wieku*, s. 760.

[311] A. Wyczański, *Polska rzeczą pospolitą szlachecką 1354–1764*, Warszawa 1965, s. 273.

[312] J. Lelewel, *Bolesława szczodrego...*, s. 282–283, 286–287.

[313] Tamże, s. 301.

w kwestii ówczesnych norm zawierania małżeństw, może skromna, ale aż nadto wystarczająca, by porzucić snute z taką determinacją fantastyczne koncepcje. Z pewnością przesadą byłoby sugerować, że powinien wiedzieć to, co po kilkudziesięciu latach napisał na ten temat Władysław Abraham, ale wystarczyłaby garść informacji z dobrze wtedy znanych i niewymagających zawiłej egzegezy źródeł. Kwestią węzłową jest tu treść owego *starego obyczaju* w zakresie kojarzenia małżeństw, na który uczony ciągle się powoływał. W perspektywie twierdzeń uczonego istotne jest jedno: fundamentalną zasadą była zgoda ojca rodziny na zawarcie związku przez córkę, gdy istotą wydumanej przezeń formy *kmiecego* buntu było przecież przeciwstawienie się mu.

Funkcjonująca w Polsce XI wieku praktyka wywodziła się z dawnego zwyczaju kupna małżonki, przy czym jeszcze w czasach przedchrześcijańskich *pierwotna surowa forma kupna zaczęła przybierać cechy darowizny odpłatnej*, to znaczy postać daru dla jej ojca[314]. Wiedza na ten temat pochodzi z dobrze znanej i niebudzącej zasadniczych wątpliwości w tym zakresie relacji Ibrahima ibn Jakuba, potwierdzonej przez liczne zwyczaje przy obrzędach ślubnych oraz dowody językowe[315]. W świetle tej wiedzy, uwzględniając, że dar (cena) składany ojcu był wedle tego przekazu relatywnie znaczny, jedno z twierdzeń Lelewela zda się zyskiwać przekorne potwierdzenie: małżeństwa mieszane mogły stać się rzadkością, ale nie z powodu formalnych zakazów, ale rosnących różnic materialnych. Warto tu też odnotować rzeczywisty kierunek oddziaływania Kościoła w sprawach matrymonialnych, sprzeczny może nie tyle z samą literą analizowanych tutaj tez uczonego, ale — co nie mniej ważne — z istotą jego koncepcji. Jest bowiem ewidentne, że instytucja ta zmierzała *do usunięcia przymusu zawarcia małżeństwa, wywołanego celami materialnymi*, oddziaływała w kierunku *podniesienia statusu kobiety w związku małżeństwa* i *ochronę jej swobodnej woli* przy jego zawieraniu; że *nauka chrześcijańska* była tu pierwszorzędnym czynnikiem wolności i pod jej wpływem kobieta *przestała być przedmiotem kupna*[316].

Relacja Wincentego wymagała oczywiście badawczej nieufności, ale niewłaściwe było wyłączne skupienie się na uwarunkowaniach „klasowych". Jest znamienne, że Lelewel nie rozważał możliwości, iż na jej treści mogły silniej oddziaływać inne czynniki: traktowane względnie autonomicznie przesłanki religijne czy też

[314] W. Abraham, *Zawarcie małżeństwa w dawnym prawie polskim*, Lwów 1925, 118–120. Trzeba tu zauważyć, że zakres absurdalności tej rozprawy byłby pomniejszony o jedną kwestię, gdyby w Polsce ów *stary obyczaj* miał postać zawierania małżeństwa przez porwanie, który jest potwierdzony na Rusi, Pomorzu i wśród Słowian południowych. Jednak w odniesieniu do Polski źródła o tej formie *jako o sposobie przyjętym w społeczeństwie wcale nie wspominają* (tamże, s. 69–72). Lelewel — gwoli ścisłości — nie wspominał, by miał na uwadze taką drogę powstania związków *zlechcianek z kmieciami.*

[315] W. Abraham, *Zawarcie małżeństwa...*, s. 80–82, 86; por. B. Zientara, *Społeczeństwa słowiańskie...*, s. 32–33.

[316] W. Abraham, *Zawarcie małżeństwa...*, s. 106, 111, 115.

takie działania Kościoła w sferze świeckiej, które nie dają się sprowadzić do jednostronnie pojętego forsowania modelu społeczeństwa, opartego na hierarchii i nieprzekraczalnych barierach klasowych. W obrazie stworzonym przez historyka zacierała się samoistna rola wiary i wynikających z niej wskazań etycznych w działaniach Kościoła, nie było też miejsca na bardziej subtelne rozumienie jego roli w sprawach świeckich. Organicznie związany z porządkiem feudalnym, wedle badacza stanowił on siłę promującą obce, antyegalitarne wzorce, wrogie rodzimemu *gminowładztwu*. Taki Kościół nie mógł stawać w obronie poddanych, prześladowanych niewinnie czy też winnych wprawdzie występku, ale karanych z nieuzasadnionym okrucieństwem przez króla-despotę. Przemawiającemu w imieniu takiego Kościoła Wincentemu nie mogło więc chodzić o eksponowanie roli biskupa jako piętnującego nadużycia władzy i stającego w obronie praw jednostki ludzkiej, choćby najmniej znaczącej i winnej grzechu.

Tylko założenie stronniczości kronikarza pozwalało uczonemu sprowadzić potępienie Bolesława do niechęci wobec jego dążeń do przywrócenia dawnych praw ludu, odrzucić informację o jego okrucieństwie, a w piętnowaniu anarchii seksualnej doszukiwać się wrogości Kościoła wobec *małżeństw lechitów z kmieciami pomięszanych*. Należy jednak zauważyć, że idealizacja króla nie została dopełniona całkowicie pejoratywnym obrazem jego przeciwnika, który w tej rozprawie pozostał jedynie swoistą martwą literą. W każdym razie nie wywołał on w Lelewelu takiego odruchu niechęci, jak u niektórych historyków, przez jego stosowny obraz dających wyraz swojego wrogiego stosunku do historycznej roli Kościoła. Odrzucając zapis o tyrańskim postępowaniu Bolesława, badacz próbował wyeliminować potencjalną przyczynę buntu, która mogła być konkurencją dla jego tezy. Podkreślał więc niesłuszność i stronniczość twierdzenia, że stosowane wobec wiarołomnych żon kary były przejawem okrucieństwa, dowodząc, że w tradycji słowiańskiej małżeńską zdradę karano znacznie bardziej srogo[317].

Lelewel miał rzecz jasna prawo i obowiązek analizowania uwarunkowań wpływających na wiarygodność relacji Wincentego, ale w istocie nie uczynił tego, ograniczając się jedynie do zadekretowania z góry jego stronniczości, rzekomego przyjęcia punktu widzenia *lechitów*. (Odnosi się wrażenie, że rzutował podświadomie na jego postawę — oczywiście *à rebours* — własny dogmatyczny ogląd świata w kategoriach zmagania zasad, ucieleśnionych przez różne siły społeczne, perspektywę walki o sprawę równości.) Nie mniej dowolne jest założenie, że kronikarz nie tylko oceniał w tym duchu wydarzenia, ale także z premedytacją ukrywał ich rzeczywisty przebieg. Oczywiście tak być mogło, ale przecież założenie to nie doprowadziło badacza do koherentnego wyjaśnienia relacji źródła. Jego poszukiwanie jądra prawdy pod skorupą jakoby zafałszowanego, literalnego za-

[317] Przypominał, że jeszcze za czasów Bolesława Chrobrego takie przewinienia karano okaleczeniem sromu. J. Lelewel, *Bolesława szczodrego...*, s. 281–282.

pisu obciążają sprzeczności, które wskazałem po części już wyżej. Istnieje tam ponadto sprzeczność niejako „ramowa" — tak bowiem można określić zarzut ukrywania istoty buntu, czyli walki o przywrócenie zasady równości przez zawieranie małżeństw ponadstanowych i jednoczesne utrzymywanie, że we wzmiance o zachowaniu kobiet *lechickich* został zawarty — nieomal *explicite* — jej zapis. Okazuje się oto, że „prawda", którą kronikarz chciał za wszelką cenę ukryć, została w tym miejscu, w całej swej, tak pożądanej dla doktryny Lelewela okazałości, niebacznie ujawniona. Godząc się z tym, trzeba by przyznać, że Wincenty nie miał zupełnie intelektualnej kontroli nad tym, co pisał, a to stanowi już zupełną dowolność. Sprzeczność ta świadczy — i to nawet niezależnie od wszelkich innych, często zasadniczych zastrzeżeń — o tym, że argumentacja historyka zawisa w próżni. Staje się ona tym samym — pośród szeregu innych przesłanek — niepodważalną podstawą uznania omawianej rozprawy za kliniczny przykład zaślepienia przez dogmaty.

Przesłanką oceny, że Wincenty, zmierzał do świadomego zakłamania przebiegu wydarzeń, miało być ich przedstawienie w erudycyjnym kontekście rzekomo podobnych wypadków, odnotowanych przez dziejopisów starożytnych. Lelewel uznał, że w kronice prawdę pokryła *larwa* owych analogii, że odwołanie się do zapisanego przez Justyna epizodu z dziejów Scytów narzuciło fałszywą interpretację, nadając wydarzeniom *rysy obce, odstręczające od zawierzenia*, tzn. wysunięcie na plan pierwszy rozwiązłości erotycznej[318]. Przekonywał w ten sposób, że Wincenty, posługując się owymi analogiami jako wsparciem prawdopodobieństwa przedstawionych wydarzeń, niejako zdradzał, że za jego opisem kryło się coś innego. Rzecz jasna, niezależnie od innych funkcji tego typu analogii w kronice, w tym wypadku miały one uwiarygodniać opisane wydarzenia, które w skali wykraczającej poza wymiar odosobnionych epizodów raziły swą niezwykłością. Lelewel — warto powtórzyć — oczywiście miał prawo i obowiązek zachować nieufność, miał też słuszność, kwestionując relację kroniki *o zepsuciu obyczajów w kraju, o rozpuście królewskiej, o zniewieścieniu wojska w Kijowie, o powabach Rusinek i leżach kapuańskich na Rusi*[319]. Kronikarz zapewne zdawał sobie sprawę, jak trudno było uwierzyć współczesnym, że parę pokoleń wcześniej jakaś duża część żeńskiej populacji klasy wyższej pod nieobecność mężów oddawała się orgiom ze służebną czeladzią. Toteż odwołanie się do analogii miało podsunąć prosty schemat rozumowania: skoro przypadki takie dzieje już notowały, to i w Polsce tak być mogło. Uwiarygodnić tę relację miało także naświetlenie trudności położenia samotnych kobiet, których uległość wypływała ze *znużenia* i *rozpaczy*, a niekiedy była zdobywana *przemocą*. Dowodzi to mimo wszystko, że Wincenty nie wyzbył się całkiem poczucia rzeczywistości, czego kompletnie zabrakło Lelewelowi: trudny do wyobrażenia obraz masowych wypadków zdrady małżeń-

[318] Tamże, s. 271, 303.
[319] Tamże, s. 303.

skiej, wywołanych ekstremalną sytuacją, zastąpiła fantastyczna wizja powszechnego zawierania zakazanych prawem małżeństw, co w dodatku wiązało się z dobrowolną rezygnacją jednej ze stron z wyższego statusu społecznego.

Wykryciu przez Lelewela osobliwego charakteru powstania ludu towarzyszyło odnalezienie niezwykłego w takim przypadku sojusznika — króla Bolesława. *Sprawa ludu jest jego* — pisał — *on jej nie widzi z tak złej i odrażliwej strony jak obrażeni* [tzn. jak rycerze-*zlechcice*]. *On daje jej otuchę, bo to jego obowiązkiem, bo wie, że bez ludu dostojność jego i władza w nicby poszły* [...]. *Jeśli w polu otwartym sam wojny nie toczy, jeśli sam na czele walczącego ludu nie staje, nie opuszcza go, chce sprawiedliwości domierzyć: nie na ludzie tylko ludowi; jego urząd, sądy w to się wdawać mają, narodowemu żywiołowi, dawnemu prawu, dawnemu obyczajowi zadosyć uczynić. Śladu nie ma u Mateusza i nikomu na myśl nie przyszło wymyślić, aby Bolesław lud uskromić przedsiębrał: nam plebs remota, rex quid erit. Uciera się walczy z rycerstwem swem co go odbiegło, z fakcjami panów, co go znienawidzili, z aristokracją nowemu porządkowi więcej niż staremu, choć uchrześcijanionemu przychylną, w powszechności wreszcie z lechcicami górę nad ludem utrzymać pragnącymi*[320]. Jak zwykle u Lelewela w takich przypadkach nadwyżce jednoznacznej, niepozostawiającej pola na jakąkolwiek wątpliwość retoryki towarzyszy jedynie wielce ogólnikowe odwołanie się do źródłowych podstaw sądu. Niezbędna jest tu próba oceny ich wartości, postawienia pytania, skąd wiadomo, że król *daje otuchę sprawie ludu*, tzn. jego równościowym aspiracjom.

Właściwą przesłanką stała się dla niego informacja, że król karał zbiegłych rycerzy i zarazem brak wzmianki, by karał także zbuntowany lud. Ale — jeśliby nawet zgodzić się z nim, że taki konflikt przyjął wtedy zapalną postać i przerodził się w powszechne zaburzenia — czy wolno wnioskować na takiej podstawie, że król stanął po jednej z jego stron? Król karał rycerzy jako winnych dezercji, a tym samym klęski wyprawy na Ruś i nie ma podstaw, by uważać, że nie było to dostateczną przyczyną jego gniewu i szukać w jego stanowisku wobec domniemanego konfliktu klasowego dodatkowego uzasadnienia. Jeśli przyjąć za fakt — zgodnie z literą relacji kronikarza — że bunt został poskromiony przed powrotem króla, to logika narzuca nieodparcie refleksję, że nie miał on już kogo karać, gdyż uprzednio dokonano krwawego samosądu. Jeśli zaś przyjąć, iż rzekoma rebelia trwała jeszcze, to czy postawy króla nie należałoby tłumaczyć w ten sposób, że przecież nie mógł jednocześnie walczyć przeciw obydwu stronom w wojnie domowej i skierował się najpierw przeciw tym, którzy stali się bezpośrednią przyczyną jego gniewu? Wszakże zachowując rezerwę względem prawdziwości relacji o tych zdarzeniach, wolno uznać, iż brak wzmianki o karaniu *kmieci* przez króla wskazuje na brak takiej potrzeby, gdyż skala ewentualnych ekscesów była niewielka, zaś nie-

---

[320] Tamże, s. 280.

liczni uczestnicy zostali już ukarani samowolnie przez rycerzy[321]. Żadnej z tych alternatywnych możliwości Lelewel nie chciał dostrzec i rozważyć.

Historyk powoływał się także na przypisane królowi przez Wincentego słowa: *nam plebs remota, rex quid erit.* Warto zacytować je w kontekście: *Zmyśla* [król], *że oni* [rycerze] *nie mszczą na ludzie swoich krzywd, lecz w osobie króla na królewski nastają majestat. Albowiem czymże król będzie, gdy lud się oddali?* Dzisiejsi historycy odczytują w cytowanych słowach informację, że Bolesław zarzucał rycerzom także to, iż dokonany samosąd naruszył monopol jego władzy sądowniczej. Lelewel miał o tyle prawo doszukiwać się tu dowodu działania w interesie ludu, o ile królewska jurysdykcja była w ówczesnych warunkach nieodzownym czynnikiem równowagi społecznej i służyła ochronie grupy słabszej. Jednakże nie było już żadnych podstaw, by uznać, że ta obrona polegała na wspieraniu rzekomych dążeń *kmieci* do równego statusu z warstwą rycerską. Nie jest tu przecież argumentem przypisane królowi pytanie, które pokazuje jedynie banalną świadomość, iż warstwa rolników-żywicieli wypełnia w państwie niezbędne funkcje i że eksterminacja jej części powoduje jego osłabienie[322]. Słowa te nie mogą żadną miarą uzasadniać tezy Lelewela, że wypowiadając je, władca kontestował nierówność wśród swych poddanych.

Wysnucie przez Lelewela tak daleko idących wniosków o stanowisku władcy stoi w rażącej sprzeczności z innymi informacjami źródła, a zwłaszcza z jednoznacznie zarysowaną i dla całego obrazu konfliktu węzłową sprawą okrutnego karania przez króla *zlechcianek,* winnych związania się z *kmieciami,* a nieukaranych odpowiednio przez ich mężów. Jest to niezgodne z elementarną logiką: oto król sprzyjający jakoby powstaniu tych egalitarnych związków miałby karać — i to z takim okrucieństwem — drugą, żeńską część uczestników tego procederu. Uczony, nie wskazując wprost tej trudności, niewątpliwie dostrzegał ją i próbował pokazać, że król mimo to sprzyjał stanowiącym rzekomym małżeństwom mieszanym. Zakamuflował to w stwierdzeniu, że królewskie sądy miały *dawnemu obyczajowi zadosyć uczynić,* którego sens musi wywołać kolejną konsternację. W jego języku *dawny obyczaj* przeciwstawiany *nowemu, nienarodowemu,* opartemu o naukę Kościoła[323], znaczy bowiem całokształt ładu, który miał się wywodzić z odwiecznego początku i opierać na fundamencie *gminowładczej*

---

[321] Plezia uznał relację Wincentego o powszechnym buncie sług za niewiarygodną i wewnętrznie niespójną z uwagi na nieracjonalny obraz jego rzekomego tłumienia. M. Plezia, *Dookoła sprawy...,* s. 120–121.

[322] W tym duchu sens tej kwestii króla objaśniają idące w ślad za Kadłubkiem obydwa *Żywoty Św. Stanisława* Wincentego z Kielczy. *Chwała bowiem księcia — mówi* [król] — *leży w mnogości ludu; kimże będzie król, jeśli usunie się lud?* (*Żywot mniejszy Św. Stanisława,* w: *Średniowieczne żywoty i cuda patronów Polski,* tłum. J. Pleziowa, oprac. i wstęp M. Plezia, Warszawa 1987, s. 135; por. *Żywot większy Św. Stanisława,* tamże, s. 275). Lelewel, przywołujący zresztą często to źródło, zda się nie zauważać tej skądinąd oczywistej wykładni.

[323] J. Lelewel, *Bolesława szczodrego...,* s. 264, 272, 282–283, 289, 301.

równości. Sens cytowanej konstatacji, w kontekście rysujący się jasno, jest więc taki, że królewskie sądy legalizowały zawarte ponadklasowe „małżeństwa". Podobną myśl w nieco zmienionej formie, akcentującej nie legalistyczny, ale moralistyczny wymiar działań króla, wypowiedział dalej *expressis verbis*: *Bolesław dając otuchę zawiązanym małżeństwom, karcił cudzołóstwo niewierność małżeńską* [sic][324].

Lelewel nie podważał zatem prawdziwości przekazu o nierządnych żonach, którym odbierano i mordowano nieprawe dzieci, a przystawiono do piersi szczenięta; według niego nie przeczył on tezie, że król popierał małżeństwa cór rycerskich z *kmieciami*. To, że karał cudzołożne żony, nie dowodzi przecież, że nie mógł akceptować ponadstanowych związków tam, gdzie wobec stanu wolnego ich uczestniczek nie nastąpiło przekroczenie dawnych norm. Jeśli logika nie wymaga identycznego traktowania obu kategorii kobiet, które jakoby rzuciły się w wir polityki-erotyki w imię nawrotu do egalitarnej tradycji, to jednak należałoby wymagać, by idea wspierania *kmieci* przez króla w ogóle, a szczególnie dawanie *otuchy zawiązanym małżeństwom* i ich zatwierdzanie przez sądy królewskie, znalazła jakiekolwiek oparcie w źródłach. Otóż źródło wiedzy o takim działaniu sądów królewskich nie zostało ujawnione; w kronice nie ma takiej wzmianki. Inaczej jest natomiast w wypadku cytowanego fragmentu o dawaniu *otuchy zawiązanym małżeństwom*, który opatrzony został odsyłaczem do Wincentego: *(Mat. II, 21)*. Otóż w stosownym miejscu znajduje się informacja o karaniu *cudzołóstwa*, wszakże ani tam, ani gdzie indziej nie ma nic w kwestii cytowanej *otuchy*: Lelewel w imię doktryny wymyślił nieistniejącą podstawę źródłową.

Uczony pokusił się także o niejako dodatkowe udokumentowanie skłonności Bolesława do wspierania ludu (a także na odwrót). Miało ono wynikać z cech jego charakteru, rysujących się wyraziście w źródłach, z rycerskiej skłonności, by stawać po stronie tego wszystkiego, co słabe i zagrożone przez przemoc: *Co wyniosłe przed nim korzyć się było powinno, co niskie i w niedoli, jego szczodroty i wspaniałości doznać. Starodawny obyczaj uchrześcijaniony tak w nim znalazł otuchę i wsparcie, jak wyganiani z Węgier lub Rusi książęta. Lud w nim swego opiekuna widział, a może za wiele na niego liczył*[325]. Trudno doprawdy uwierzyć, że historyk europejskiego formatu nie zdawał sobie sprawy, że to, czego przykład przywołał — wspieranie pretendentów do tronu oraz wszelkich sił odśrodkowych — było wówczas powszechną praktyką w polityce zagranicznej bardziej aktywnych podmiotów, typowym działaniem zmierzającym do osłabienia faktycznego czy potencjalnego wroga bądź osadzenia sojusznika na tronie sąsiedniego państwa. Uznanie interwencji Bolesława na Rusi czy Węgrzech za dodatkowy argument na rzecz tezy o wspieraniu przez króla równości społecznej stanowi prawdziwe *curiosum*.

[324] Tamże, s. 286.
[325] Tamże, s. 272–273.

Takie ujęcie sympatii i roli króla w wydarzeniach pozwoliło zarazem na swoiste objaśnienie innej wskazanej już kwestii, stanowiącej fundamentalną słabość ujęcia przez Lelewela końcowego okresu rządów Bolesława. Chodzi o to, dlaczego rzekome powstanie z lat siedemdziesiątych XI wieku nie spowodowało skutków porównywalnych do tych sprzed 40 lat, kiedy doszło do okresowej likwidacji funkcjonowania państwowości polskiej, z trudem potem przywróconej. Lelewel, tak jak w przypadkach innych kwestii, mogących podważyć jego konstrukcje, nie podjął jej wprost. Jednak najwyraźniej był świadom zawartego tam potencjału kontrargumentacji, gdy konstatował zdawkowo: *Nie poszła Polska in disipationem seditiosorum civium jak przed laty czterdziestu, bo miała kierownikiem swym Bolesława, którego lud poważał*[326]. Zbuntowany lud postępował zatem tak, by nie doprowadzić do rozpadu państwa, nie chciał działać wbrew swemu królowi. Zdradza to świadomość badacza, że należało odpowiedzieć na pytanie niepostawione wprost: dlaczego rzekome powstanie nie przyniosło skutków, które winny były nastąpić przy jego sugerowanej skali. Należy zauważyć, że stworzona konstrukcja posiadała ważny z perspektywy jego ideologii walor: przedstawiała rzekome powstanie jako ruch, który nie miał nic wspólnego z anarchią niszczącą własne państwo[327]. Żadną miarą nie dało się tak ocenić rzeczywistego powstania po śmierci Mieszka II, doktryna wyjaśnia zatem, dlaczego dziejopis nie poświęcił mu większej uwagi.

Tworząc swą wizję *króla kmieci*, Lelewel odwoływał się do wzmianki Galla o pokonanym, uchodzącym królu, którego *nie słuchał nawet żaden chłop* (*cumque nullus rusticorum fugitivo obediret*[328]). Oczywistą intencją kronikarza było uwypuklenie całkowitego osamotnienia Bolesława przez retoryczne uwypuklenie faktu, że nie mógł on liczyć na posłuch żadnego, nawet najniżej w drabinie społecznej umiejscowionego, poddanego. Bodaj nikt z badaczy nie dostrzegł, że stwierdzenie to podkreślało utratę poparcia ludu, a niekiedy widziano tam wręcz zapis wypowiedzenia posłuszeństwa przez rycerstwo[329]. Tymczasem Lelewel rozszerzył treść informacji i uznał, że król, uchodząc z kraju, *tak był opuszczony, że z najprzywiązańszych do siebie wieśniaków i z ludu nikogo nie miał...*[330] Sentencjonalny chłop zamienił się w całkiem zmyślonych *najprzywiązańszych wieśniaków*, co sugeruje, że ich ówczesny brak przy królu był wyjątkowy, że kiedyś ich

---

[326] Tamże, s. 277–278.

[327] Na marginesie tezy o kmiecym królu warto zauważyć, że G. Labuda, bodaj jedyny w naszej epoce badacz, który przyjął możliwość powstania ludu, uważał, że zarzewiem buntu była wieść o śmierci króla. G. Labuda, *Święty Stanisław...*, s. 99.

[328] *Martini Galli Chronicon*, wyd. J.W. Bandtkie, Warszawa 1824, s.114; Anonim tzw. Gall, *Kronika polska*, Wrocław 1996, s. 55.

[329] T. Łowmiański, *Król Bolesław II i biskup krakowski Stanisław. Dwie tendencje ustrojowe: jedynowładcza i patrymonialna*, „Studia Historyczne", R. XXII, 1979, z. 2, s. 183.

[330] J. Lelewel, *Bolesława szczodrego...*, s. 288. Retoryka stosownego fragmentu *Straconego obywatelstwa stanu kmiecego* zda się wręcz sugerować, że wojsko króla składało się z kmieci (s. 22).

przy nim nie brakowało, czego, rzecz jasna, dowodami nie dało się poprzeć. Jest to znamienny przykład swobodnego manipulowania treścią przekazu, które wzmacniane retoryczną egzaltacją, funkcjonuje nawet w pracach Lelewela z pełnym erudycyjnym sztafażem, dowodząc bezwzględnej dominacji elementu dogmatycznej wiary nad krytycznym badaniem.

Lelewel wysuwając tezę o żywotności *gminowładczych* dążeń ludu, które utrzymały się w jego ocenie jeszcze po przełomowej klęsce *powstania*, choć raczej już tylko siłą bezwładu, wykorzystał także relację Galla o losie syna wygnanego króla. Wzmianka o Mieszku, który *sic antiquum morem antecessorum gerebat, quod affectu mirabili toti patriae complacebat* (*tak przestrzegał starego obyczaju przodków, że cały kraj z niezwykłym uczuciem upodobał go sobie*)[331], stała się podstawą twierdzenia, że sprzyjał on wyobrażanym przez badacza dążeniom *kmieci*. Wiązało się to z uznaniem jego postawy za antytezę tego, co działo się na *dworze niedołężnego Władysława* [Hermana], *otoczonego górującemi zlechcicami, przemożnymi pany, żywiący cesarską panią, cudzoziemskie kapłany, nową nienarodową disciplinę*. W takiej charakterystyce widać intencję zarysowania istoty świeżo dokonanego przełomu, do którego drogę otwarło przed ponad wiekiem wystawienie kraju na wpływy zachodniej cywilizacji. *Pobyt Mieszka i Rusinki* (jego żony) *z ojca i naddziadów pełen niewygasłych wspomnień i chwały, pobyt w którym stary narodowy obyczaj przytułek znajdował, a łatwo pojąć gdzie się skłonności rozczulonych i rozradowanych serc obracały, gdzie mogły narodowe nadzieje w przyszłości otuchy szukać i do jakiego stopnia wzruszenie umysłów posuwać się mogło w lat dziesięć dopiero od wstrząśnienia, jakiego Polska doznała. Przerażony był dwór, nowa disciplina, i ci co nowotnie Polskę urządzili. Zgon Mieszka trwogę uprzątnął*[332]. Takie ujęcie przyczyn popularności i zgonu Mieszka, wedle zapowiedzi badacza, miało być dodatkową argumentacją na rzecz buntu małżonków, wydobytą ze stanu *ex post*. Za przekonującą mógł ją uznać jedynie ktoś, kto uprzednio zaakceptował jego wizję wydarzeń u schyłku panowania Bolesława. Badając problem relacji empirycznej wiedzy i ideologicznych uprzedzeń, trzeba jednak zapytać, czy ten obraz sytuacji podminowanej konfliktem, która doprowadziła jakoby do zgładzenia królewskiego syna, rzeczywiście wynika z przywołanego przekazu Galla.

Aby tak było, należałoby uznać, że sformułowanie *antiquae mores antecessorum* znaczyło dla Galla to samo co w języku Lelewela określenie *dawny obyczaj*, tj. tradycję *gminowładztwa*. Taki transfer znaczenia nie wynika tu oczywiście z beztroskiej dowolności, ale stanowi efekt dogmatycznych założeń, forsowanych wbrew elementarnej logice kontekstu. Jeśli bowiem, jak pisał Gall, pielęgnowanie owego *starego obyczaju* zapewniało sympatie i budziło nadzieje ogółu Polaków, to

[331] *Martini Galli Chronicon*, wyd. J.W. Bandtkie, Warszawa 1824, s. 117; Anonim tzw. Gall, *Kronika polska*, Wrocław 1996, s. 56.

[332] J. Lelewel, *Bolesława szczodrego*..., s. 292.

pojęcie to nie mogło być, jak chciał uczony, sumarycznym określeniem dążeń jednej warstwy, które przecież niedawno miały jakoby powodować zaciekłą kontrakcję innej. Szukać przyczyn *upodobania* ogółu, wszystkich grup społeczeństwa, można jedynie w tym, co łączyło, nie w tym, co dzieliło. Trzeba zapytać wprost, czy dając wiarę temu przekazowi Galla, można w ogóle dopuścić obraz kraju rozdartego przez fundamentalny konflikt klasowy i cywilizacyjny — czy w sytuacji tego rodzaju konfliktu możliwe byłoby skupienie uczuć ogółu pod jednym sztandarem. Najwyraźniej także Lelewelowi wydało się to wątpliwe, toteż przeszedł do porządku nad wizją zjednoczenia narodu wokół postaci Mieszka, logicznie nie do pogodzenia z jego teoriami, i próbował wydobyć z relacji Galla obraz dokładnie przeciwny — wyłącznej sympatii ludu i niechęci klas wyższych[333].

Tezę, że sprzyjanie dążeniom ludu było przyczyną śmierci królewicza, Lelewel opierał na odczytaniu zapisu Galla o żałobie, który wzmiankował płaczący lud, natomiast nie wymienił *z'lechciców*. Jest oczywiste, że poświęcenie uwagi żałobie warstw niższych wynikało z przekonania kronikarza o wyjątkowości tej sytuacji (co uczony mógłby także wykorzystać do swych celów, ale zapewne uznał za nie w pełni satysfakcjonujące) i bynajmniej nie musiało oznaczać braku uczestnictwa warstw wyższych. Historyk nie miał wątpliwości, co wyrażała owa żałoba: *boleli nad stratą jedynych nadziei swoich, cześć pamięci Bolesława śmiałego oddawali jedynie rustici, operari, plebs et servi: jedynie lud płakał tak, jak matka płacze śmierci jedynego syna*[334]. Forsowanie obrazu utraty przez lud *jedynych nadziei* — rzecz jasna, na przywrócenie dawnej równości — wymagało, aby *jedynie lud płakał* (przedstawiając te sprawy skrótowo, Lelewel posunął się jeszcze dalej i pisał, że *przy jego pogrzebie* [...] *jedynie lud był obecny*[335]). Mógł tak twierdzić tylko za cenę kolejnego niedopuszczalnego zabiegu: metafora Galla *matki płacz* odnosi się literalnie do całej Polski: *tota Polonia sic lugebat, sicut mater unicum mortem filii*[336]. Co więcej, historyk pominął przeczącą jego tezom wyraźną informację o uczestnictwie biskupów w pogrzebie, co (zważywszy zwłaszcza na liczbę mnogą) oznacza, że była to uroczystość państwowa, której starano się nadać najwyższą rangę (choć nie świadczy to oczywiście o szczerości intencji organizatorów, wśród których mogli być zleceniodawcy przypuszczalnego mordu). Doktrynalna ślepota na jednoznaczne informacje źródła uwydatnia się wobec faktu, że Lelewel znowu przemilczał najbardziej logiczne i proste wyjaśnienie: taki koniec był wtedy losem licznych potencjalnych pretendentów do tronu.

---

[333] Nie ma tu potrzeby wykazywania, że wiara w rozwiniętą wtedy wśród ludu świadomość narodową i świadome kultywowanie tradycji była naiwna i wynikała wyłącznie z dogmatów. Dzisiaj uważa się, że w tym czasie *pełne poczucie odrębności „obyczaju Polaków"* miała *grupa rządząca* (A. Gieysztor, *Więź narodowa i regionalna w polskim średniowieczu*, w: *Polska dzielnicowa i zjednoczona*, red. A. Gieysztor, Warszawa 1972, s. 30).

[334] J. Lelewel, *Bolesława szczodrego...*, s. 293.

[335] Tenże, *Stracone obywatelstwo stanu kmiecego*, s. 23–24.

[336] *Martini Galli Chronicon*, wyd. J.W. Bandtkie, Warszawa 1824, s. 117.

Królewicz mógł stanowić zagrożenie dla tych, którzy wyrośli dzięki wygnaniu jego ojca i nie trzeba było doszukiwać się jego rewolucyjnych czy kontrrewolucyjnych intencji, by zrozumieć, że musiał mieć wrogów.

I tu również brakowi podstawy źródłowej towarzyszy widoczna niespójność: obraz żałości *kmieci*, którzy tracąc wraz z Mieszkiem *ostatnie nadzieje dla starego obyczaju*, godzili się *z rezygnacją na los jaki ich spotkał*[337], koliduje z przekonaniem, że za czasów Władysława Hermana, czyli wedle badacza za panowania reżimu reprezentującego interesy zwycięzców, przedstawiciele pokonanego niższego stanu mogli awansować nawet na dość wysokie funkcje państwowe. Należałoby sądzić, że przemawia to raczej przeciw tezie, iż na krótko przedtem nastąpił przełom w procesie stratyfikacji społecznej i zmiany statusu klasy wolnych chłopów. Jeśli wzmianki Galla o popieraniu przez Sieciecha ludzi niskiego pochodzenia traktować jako wyznacznik stanu prawnego, to byłby to jeszcze jeden zasadniczy argument przeciw wizji brzemiennego w dalekosiężne skutki powstania ludu. Jednak i w tej kwestii Lelewel pokazał, jak zawodna i małoduszna jest tego rodzaju logika, twierdząc, że przeciwnie: *było to pewnie wskutek świeżego w czasie powstania spokrewnienia się kmieci ze ślechcicami*[338]. Historyk z godną podziwu determinacją wziął więc nie tylko wstępnym bojem również tę przeszkodę, ale pozorną — jak się okazało — trudność przemienił w wodę na swój młyn: [...] *zatarga cum plebe* — pisał — *zatarga ze starym obyczajem cum antiquo more, nie mogła być tak rychło wyczerpnięta. Z małżeństw lechitów z kmieciami* [sic!] *pomięszanych rodziło się potomstwo* [sic!]. Stąd — czytamy dalej — *interes wielu rodzin długo się mieszał. Plebs vix expugnata, miała sobie od zwycięzców przepisane prawa, lecz interes wielu rodzin nowemu porządkowi długo nie sprzyjał.* Dlatego właśnie Sieciech powoływał *nieslechciców do urzędów*[339].

Po stłumieniu powstania nie tylko więc istniał nadal silny opór przeciw wznoszeniu barier stanowych, a nawet, jak jasno z tego wywodu wynika, znacząco się nasilił. Pojawiła się oto grupa rodzin o mieszanym, *lechicko-kmiecym* komponencie, które w interesie potomstwa przeciwstawiały się przywilejom *lechitów*. Grupa ta musiała stać się znaczną siłą społeczną, skoro cele te udało się okresowo realizować i *nieslechcice* zachowali możliwości awansu. Jak zwykle w wypadku szczególnie ryzykownych interpretacji, słowa badacza są skrajnie enigmatyczne i żadne konkrety nie przybliżają tego zaskakującego rozwoju sytuacji, skazując na domysły. Nie postawił on pytania dlaczego *slechcice*, którzy traktowali erotyczne *clou* konfliktu jako drastyczne złamanie norm etyczno-społecznych, zaciekle zwalczając rzekome *małżeństwa pomięszane* i brutalnie mszcząc się na winnych ich zawierania, po zwycięstwie nie dokonali ich unieważnienia. Dlaczego nie potrafili przywrócić w pełni *status quo ante* (którego jakoby broniąc, mor-

[337] J. Lelewel, *Bolesława szczodrego...*, s. 310.
[338] Tamże, s. 299–300.
[339] Tamże, s. 289–290.

dowali *kmieci* i wypędzili prawowitego władcę), skoro nie było żadnej siły, która mogłaby temu przeszkodzić. Dlaczego pomimo ustanowienia powolnego sobie reżimu, nie byli w stanie definitywnie wyeliminować konkurencji *kmieci* w dostępie do urzędów, tych *kmieci,* którym usiłowali narzucić status niewolniczy. Zadziwiające odkrycie swoistej grupy nacisku, której okresowo udało się zahamować pogłębianie przedziałów klasowych, miało, rzecz jasna, pełnić funkcję dodatkowej argumentacji ze stanu *ex post* na rzecz tezy, że *powstanie* w prezentowanej postaci w ogóle miało miejsce. Dodać jeszcze tylko należy, że Lelewel po raz kolejny zignorował narzucające się wyjaśnienie faktów za pomocą najbardziej racjonalnych, ale niemieszczących się w jego doktrynie przyczyn. Informację o awansach ludzi z dołów społecznych tłumaczy najlepiej osobisty interes potężnego palatyna Sieciecha, który z ludzi jemu tylko zawdzięczających awans i od niego zależnych stworzył narzędzie dla swych ambitnych planów politycznych[340].

Prócz owej informacji o „polityce kadrowej" Sieciecha źródłem omawianej tezy jest odkrycie najbardziej znamienitego przykładu owocu owej praktyki *małżeństw pomięszanych,* którym miał być bratanek wygnanego króla, Zbigniew. Kontynuując myśl o *powstaniu spokrewnienia się kmieci ze ślechcicami,* uczony pisał: *sam Władysław Herman miał w ludzie powinowatych, prawnym i duchownym sposobem pokrewnych przez pierwsze swe małżeństwo, z którego był pierworodny syn Zbigniew*[341]. Na podstawie jakich przesłanek książę, o którego pochodzeniu przekaz źródła mówi jedynie *de concubina progenitus,* co także dla Lelewela dawniej znaczyło *z nieślubnej kobiety,* stał się teraz *z kmiecianki urodzonym*[342], tego czytelnik się nie dowie. Pozostaje domysł, ale w tym wypadku ma on wymiar oczywistości: twierdzenie wynika z odkrycia, iż tam, gdzie źródło mówi o nielegalnym związku czy o nierządzie, należy upatrywać przypadki *małżeństwa pomięszanego.* Tyle że o ile wcześniej, z godną lepszej sprawy zapamiętałością, uczony dowodził, że tak było u Mistrza Wincentego, teraz przyjął — bez słowa komentarza — że z niewiadomych powodów wiek wcześniej to samo czynił Gall. Trzeba też zauważyć, że taka próba potwierdzenia rzekomej tendencji do sprzyjania *kmieciom* w rodzie Piastów (a tym samym pierwszoplanowego znaczenia kwestii równości społecznej) doprowadziła go do ostrej kolizji z prezentacją postawy królewicza Mieszka i łączonych z nim nadziei — skoro stryj, którego był oczekiwanym następcą, zajmował w sprawie *starego obyczaju* to samo stanowisko.

Roman Grodecki, który kilkadziesiąt lat później zajął się postacią Zbigniewa, oczywiście nie brał pod uwagę takiej wersji jego genealogii, o rewelacjach Lele-

[340] Wyraźnie sugeruje to Gall: *Martini Galli Chronicon,* wyd. J.W. Bandtkie, Warszawa 1824, s.160; Anonim tzw. Gall, *Kronika polska,* Wrocław 1996, s. 79.

[341] J. Lelewel, *Bolesława szczodrego...,* s. 300.

[342] Tenże, *Opisanie Polski i jej sąsiedztwa za czasu Bolesława Krzywoustego 1102–1139. Opisujący Edrisi nubejski,* w: *Polska wieków średnich,* t. II, Poznań 1847, 458; por. J. Lelewel, *Dzieje Polski potocznym sposobem opowiedziane,* s. 71; *Martini Galli Chronicon,* wyd. J.W. Bandtkie, Warszawa 1824, s.138; Anonim tzw. Gall, *Kronika polska,* Wrocław 1996, s. 68.

wela zapewne nie słyszał, a jeśli tak, to taktownie je przemilczał. Uważał, że nie ma powodów podważać późniejszego przekazu Kroniki wielkopolskiej, że pierwsza żona Hermana pochodziła z *wybitnego rodu szlacheckiego Prawdziców*, który wywodził się z Pomorza (możliwe jest, że wydzielił się on z dynastii książąt rugijsko-pomorskich). Cytowany badacz uznał, że późniejsze kwestionowanie legalności tego małżeństwa przez siły dążące do odsunięcia Zbigniewa od następstwa tronu wiązało się prawdopodobnie z tym, że mogło ono zostać zawarte bez ceremonii kościelnej[343], co stanowiłoby punkt styczny z fantastyczną konstrukcją Lelewela, wszakże zdecydowanie drugorzędny. Generalnie przywołana rozprawa pozwala dostrzec dalsze słabości jego wizji *Bolesława szczodrego upadku*. To przypuszczalne pokrewieństwo przez matkę tłumaczyłoby w pełni utrzymywaną przez cały okres współrządów przyjaźń z Pomorzanami, co szukanie innych jej powodów czyni niepotrzebnym. Tymczasem Lelewel nie wątpił, że podstawą tego związku było jednakowe wyznawanie dawnych zasad słowiańskich, że osoba księcia łączyła ich ówczesnych reprezentantów: polskich *kmieci* i ludność tego nadbałtyckiego plemienia.

Na sąsiadujących z pogańskim Pomorzem regionach Polski wsparcie dla *dawnego obyczaju* w dalszym ciągu było bardzo silne i dlatego, według Lelewela, tam szukał oparcia Zbigniew. W tonie oczywistości niepodlegającej dyskusji pisał o *pełnej odwiecznej przeszłości Kruszwicy* [...] *dawnemu obyczajowi przychylnej* czy o *odwiecznym mieście* Kruszwicy, która *zacięcie utrzymywała sprawę z kmiecianki urodzonego Zbigniewa i w pustkę zamieniona została* w 1096 roku. Wreszcie pytał retorycznie: *z obalonej 1096 ludnej Kruszwicy bojowny lud gdzież bliżej schronienie mógł znaleźć jeśli nie na Pomorzu?*[344] Warto dodać, że z relacji Galla jasno wynika stan rzeczy, który nie miał nic wspólnego z tak pojętym klasowym uwarunkowaniem poparcia dla starszego z synów Hermana, z wizją *bojownego ludu*, tworzącego szeregi jego armii. Wedle Grodeckiego chociaż kronikarz popierał interes jego młodszego brata, potem zwycięskiego konkurenta, dyskredytując w otwartych sądach Zbigniewa, przedstawiony przez niego przebieg wydarzeń obrazuje jednoznacznie, że prawo następstwa tronu przyznawało mu *całe społeczeństwo*. Lelewel, głosząc swoje, ignorował choćby informację, że w początkowej fazie jego zabiegów o swe prawa znalazł on poparcie akurat wśród możnych, i to w dzielnicy, która miała niebawem jako pierwsza odstąpić w sposób znacznie dalej idący od słowiańskich korzeni — to jest na Śląsku[345].

Kończąc uwagi na temat obrazu uproszczeń, przemilczeń i przeinaczeń uczonego w tej sprawie, warto nadmienić o dwóch kwestiach. Po pierwsze, nie zasłużył sobie na odnotowanie ten epizod decydującej fazy „sprawy Zbigniewa", gdy

---

[343] R. Grodecki, *Zbigniew książę polski*, w: *Studia Staropolskie, księga pamiątkowa ku czci Al. Brücknera*, Kraków 1927, s. 79–81.

[344] J. Lelewel, *Opisanie Polski i jej sąsiedztwa...*, s. 450, 458; por. też tegoż, *Stracone obywatelstwo stanu kmiecego*, s. 25.

[345] R. Grodecki, *Zbigniew książę polski*, s. 82–84, 87.

pozbawiony swych praw książę udał się po pomoc cesarza, co wedle jego kryteriów, tzn. z perspektywy odwiecznych wartości, zachowanych przez popierający go lud, zasługiwało na radykalne potępienie. Po drugie, nie wyjaśnił także, niezrozumiałego zapewne dla wszystkich, którzy nie potrafili światłu idei *gminowładztwa* dać dostępu do *dziejarskiej ciemnicy*, następującego faktu: oto z jednej strony sprawa walki o równe prawa ludu stanowiła oś ówczesnych dziejów, z drugiej głównymi antagonistami w konflikcie o władzę w państwie byli — do pewnego momentu — wyłącznie rzekomi zwolennicy *kmieci* i ich równości: Mieszko, syn Bolesława Śmiałego, miłośnik *dawnego obyczaju*, który ogniskował ich nadzieje, Zbigniew, syn *kmiecianki*, który w sojuszu z Pomorzanami walczył za ich sprawę, jego ojciec Władysław Herman, który *kochał* [...] *więcej sprawę ludu żywiące Mazowsze* oraz wojewoda Sieciech, który *ludowi sprzyjał*[346]. A mimo to sprawa ich równości została właśnie wtedy ostatecznie przegrana.

* * *

W *Uwagach* Lelewel pisał, że na zachodzie Europy, na gruncie *systemu feudalnego*, który w nieokreślonej bliżej, późniejszej fazie średniowiecza *rozprzęgał się* [...], *wolność i swobody rozwijały się, stany tworzyły, władze urządzały*[347]. Teza o rozkwitaniu w owym miejscu i czasie *wolności i swobód* wydaje się niemożliwa do pogodzenia z obrazem dziejów w późniejszym okresie jego twórczości, kiedy było wykluczone wyprowadzanie wolności w drodze niejako naturalnej, oznaczającej społeczny postęp, ewolucji systemu feudalnego. Podobną trudność sprawiłaby próba uzgodnienia z ogółem późniejszych przekonań poglądu, że inwazja wzorów feudalnych na Polskę epoki rozbicia dzielnicowego, choć ostatecznie odparta, przyniosła okresowo (podobnie jak w całej wschodniej Europie) aż tak daleko idące skutki. Uczony podkreślał, że sieć więzów feudalnych, konstytuująca strukturę imperium, nie tylko osaczyła podzielony kraj, ale także, że jej oka przedostały się do wnętrza i jak złowrogie macki ogarniały stopniowo kolejne ziemie. *Żywioł ten feudalny dla krain północno-wschodnich niesłychanie zgubnym się okazał na drodze dyplomatycznej* — twierdził. — [...] *Roszczenia prawa imperii do panowania nad całym światem wzmogły się więcej niż kiedy* [sic] *a dyplomacja cesarska wszelkich używała feudalnych sprężyn do roztargania i zniszczenia Polski*[348]. W przełożeniu na realia historyczne znaczyło to, że ekspansja Zakonu Krzyżackiego, Marchii Brandenburskiej czy Królestwa Czech na ziemie Polski odbywała się pod egidą cesarstwa, że agresorzy jako *vassale imperii wedle zasad feudalnych poszukiwali od suzerena uprawnienie wszelkiego drapiestwa.* Doszło ostatecznie do tego, że feudalna *zaraza chwyciła książąt z rodziny Piastów, szląscy i mazowieccy książęta wyrzekłszy się krwi swej jako wassale złożyli*

---

[346] J. Lelewel, *Opisanie Polski i jej sąsiedztwa...*, s. 442.
[347] Tenże, *Uwagi nad dziejami...*, s. 127.
[348] Tamże, s. 129.

hołd królom czeskim[349]. Konsekwencją tych zależności było nasilenie procesu recepcji obcych praw i instytucji społecznych, sprzecznych z odwieczną, rodzimą tradycją. *Z przerażającym wejrzeniem zasiadł na lechickich ziemiach feudalizm i półtora wieku (1270–1330)* [sic] *zagrażał Polszcze zagładą*[350]. Perspektywę tej *zagłady* należy pojmować w podwójnym sensie: jako trwałą likwidację państwowości, gdyż *feudalność odrywała od Polski* kolejne części, ale też jako nieodwracalne zatracenie odwiecznych wartości.

W wyobrażeniach uczonego to zagrożenie ze strony zachodniej *feudalności* dla narodowej tradycji przybierało postać potwora *dyplomacji*. Zrozumienie jego istoty wymaga natomiast przytoczenia ocen, które odnosiły się już do początków następnej epoki. Dobrze widoczny emocjonalny podtekst cytowanych refleksji (znamienny jest też tytuł rozdziału: *Szkodliwość feudalności dyplomatycznej*) wynikał oczywiście z siły przekonania o zbrodniach dyplomacji współczesnej. Te nieprawości ucieleśniał w jego pojęciu system Świętego Przymierza, a zwłaszcza działania obozu Czartoryskiego, który gotów był traktować jako jego cząstkę. Zapiekła nienawiść i pogarda do księcia i jego usiłowań dyplomatycznych odciskała się jaskrawym piętnem na ocenie strategii politycznej Kazimierza Wielkiego, który dla Lelewela *wielkim* bynajmniej nie był. *Aby kraj ocalić trzeba było piekielny ten żywioł przełamać, odeprzeć, zwalczyć* — rozwijał badacz myśli o zagrożeniu *zagładą*. *Władysław Łokietek z nieugiętą wytrwałością stawił mu czoła, syn jego Kazimirz wdał się w ugodne umowy, a dyplomatycznym podszeptom powolny, spuścił Pomorze gdańskie na krzyżaki, zachowując sobie mdłe prawa i tytuły suzerena, przyjął hołd mazowieckich książąt, a rozdawał ziemie i księstwa z warunkiem hołdu książętom litewskim, mazowieckim, pomorskim. Narodowa myśl do żywego tknięta, głośno i silnie przeciw takiej oświadczyła się polityce i wstrzymała podobne roztarganie*[351]. Dla uczonego ostatni z Piastów nie był więc bynajmniej tym władcą, który uchronił Polskę od śmiertelnego zagrożenia ze strony sojuszu czesko-krzyżackiego[352], a przez wytrwałą reformatorską i organizacyjną

---

[349] Tamże.

[350] Tamże, s. 129–130. Tę pomyłkę w określeniu czasu trwania dominacji feudalizmu nie jest łatwo jednoznacznie sprostować. Zapewne miało tu być *1170*, a nie *1270*, ale taka poprawka przypuszczalnego błędu druku nie wyjaśnia wszystkich wątpliwości, skoro nie pokrywa się z przedstawionymi na następnych stronach (131–132) cezurami. Według nich drugi z wyróżnionych okresów dziejów Polski — epoka *możnowładztwa* — obejmuje lata 1139–1374 i dzieli się na trzy fazy: 1139–1180, 1180–1319 i 1319–1374. Wydaje się, że to jeden z licznych przykładów braku staranności badacza, bo trudno przypuszczać, że wbrew istotnym ideom swej interpretacji dziejów chciał tu z rozmysłem zaznaczyć, iż epoka dominacji *możnowładztwa* była w istotnym stopniu niezależna od nasilenia wpływów feudalnych, czy tworzyć dwie alternatywne periodyzacje. Wątpliwości w tej kwestii nie powinien już pomnażać fakt, że pojawiła się jeszcze inna data początku epoki *możnowładztwa* — 1130 (tamże, s. 105); jest to zapewne błąd druku.

[351] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 130.

[352] Dzisiejsi historycy nie mają wątpliwości, że Kazimierz odziedziczył państwo *śmiertelnie zagrożone z zewnątrz*, zaś jego dyplomacja w sprawie krzyżackiej była sukcesem (J. Wyrozumski, *Historia Polski...*, s. 160–162).

pracę wzmocnił jej spoistość i siłę, stwarzając warunki jej potęgi w następnych stuleciach. Możliwości takiej jego oceny zda się wręcz nie dostrzegać, nie sposób w każdym razie znaleźć śladów polemiki z uwzględniającą te fakty, dobrze znaną z dawniejszej historiografii oceną jego panowania, głoszoną nie tylko przez Naruszewicza, ale w młodości także przez siebie samego. Pisał wtedy bowiem, że *Kazimierz przedsięwziął odżywić wewnętrzne siły narodu, a do tego z jaką bądź stratą pozyskany pokój wieloletni stawał się koniecznym*, a także oceniał, iż potrafił on dokonać tego, że Polska *nie lękała się sąsiadów*[353].

Ocena polityki Kazimierza dowodzi raz jeszcze niezdolności uczonego do poważnego i rzetelnego traktowania racji przeciwnych jego dogmatom i wydaje się przekraczać dozwolone granice interpretacji. *Dyplomatyczne podszepty* jako jedyna przyczyna rezygnacji z Pomorza to oczywiście niewypowiedziana wprost teza, że król mógł o tę ziemię walczyć i odzyskać ją, że nie było ryzyka kontynuacji walki z sojuszem silniejszych wrogów bądź też że należało ją prowadzić, nie przejmując się perspektywą najgorszych konsekwencji. W skrajnej formie, właściwie jako zdradę, opisywał później tę postawę króla w jednym z *przypisków do dziejów potocznych*: mimo zaklęć ojca, który na łożu śmierci ostrzegał przed *nikczemnością*, jaką byłyby ustępstwa, Kazimierz *wolał pokój niż zwycięstwo*, a *łatwość* przyjmowania warunków mu narzucanych dziwiła nawet Krzyżaków[354]. W aurze zbrodni przeciw narodowi przedstawił także działania wobec księstw mazowieckich, uwolnionych przecież od zależności lennej od królów czeskich i poddanych zwierzchnictwu Polski. Tego uczony zdawał się nie uwzględniać w swych ocenach, co więcej, mogłoby z nich wynikać, że król uszczuplił na tym obszarze zakres suwerenności czy granice państwa, skoro również książętom mazowieckim *rozdawał ziemie i księstwa z warunkiem hołdu*. Nieistotny okazywał się rzeczywisty efekt — cząstkowy, ale przecież początkujący długi proces pełnej inkorporacji Mazowsza; ważne i negatywne było zaś to, że dokonał się był prawnym trybem potępianego *feudalizmu*. Kuriozalny program walki przy pomocy kos i drągów ze wszystkimi zaborcami jednocześnie przynosił po 1830 roku krew i katorgę tysięcy oraz cywilizacyjny regres całego kraju. A także fałszywy i zafałszowany obraz przeszłości, który uczył zgubnych postaw wobec wyzwań teraźniejszości i tworząc historyczny grunt propagandy nieprzerwanej walki, mnożył jej opłakane skutki, które stały się udziałem następnego, wykarmionego na tej strawie pokolenia.

Inwazja *zasad feudalnych* stanowiła o wyodrębnieniu epoki *możnowładztwa* jako — ujmując najogólniej — okresu dominacji w życiu średniowiecznego społeczeństwa polskiego wąskiej elity, której potęgę podniosła recepcja owych zasad. Według literalnych enuncjacji badacza epoka ta obejmować miała lata 1139–1374[355],

[353] J. Lelewel, *Historia polska...*, s. 192, 211.

[354] Tenże, *Przypiski do dziejów...*, s. 223.

[355] Tenże, *Uwagi nad dziejami...*, s. 75, 131–132; por. wyżej przypis 349.

ale — o czym bliżej powiem w dalszym ciągu wywodu — z jego refleksji należy ewidentnie wnosić o początku następnej epoki, *gminowładztwa szlacheckiego*, już w czasach Łokietka. *Możnowładztwo* oznaczało więc decydujący głos nielicznej grupy potentatów w sprawach państwowych, to znaczy w sprawach licznych państewek istniejących wtedy na ziemiach polskich. *W tejże dobie potężnie wzrastała władza możnych, sadowiąc się obok książęcej. Każdy książę zniewolony był polegać na radzie wysokich swych dostojników, którzy składali koło baronów, tak że bez ich przyzwolenia nic ważniejszego nie mogło być uchwalonego*[356]. Sens pojęcia *możnowładztwa* odnosił się również do systemu powoływania władcy, oznaczał, iż — jak brzmi tytuł jednego z rozdziałków — *panującego stanowią możni*[357]. Ciekawe, że w *Uwagach* uczony nie wyprowadzał jeszcze dążenia do ustanowienia zasady elekcji władcy z wartości kultywowanych odwiecznie przez naród; możni, którzy *chcieli mieć panującego własnego wyboru, poczytując go za wybraną i powołaną głowę, jako pierwszego między równymi*, inspirowali się odległymi wzorami, *wczytawszy się w pismo święte, Trogga Pompeja czyli Justyna, w Arystotelesa i w dzieje*[358]. Należy także odnotować próbę bardzo wczesnego umiejscowienia początku tej admirowanej przez niego instytucji: już objęcie tronu przez Leszka Białego traktował jako formalną, w pełnym znaczeniu tego terminu, elekcję[359].

Należy zaznaczyć, że generalnie negatywny stosunek Lelewela do Kościoła i papiestwa we współczesnym mu świecie, w późniejszym okresie życia wyrażany nieraz ostro, w *Uwagach nad dziejami Polski* nie przeszkodził jeszcze w bardziej wyważonej ocenie jego historycznej roli. W odniesieniu do *epoki możnowładztwa* ocena była zasadniczo pozytywna, a wiązało się to ze spostrzeżeniem, że jego struktury tworzyły wówczas surogat utraconej jedności politycznej. Kiedy *wzajemne zawziętości* [książąt] *rozprzęgały jedność narodową* [...], *w rozchwianiu, jakie zrządziła dynastia rządząca, żył węzeł, co utrzymywał spójnią Lechii w biskupiej hierarchii* — pisał. *Węzeł* ów był niedostateczny — podkreślał dalej — ale *w jednocie religijnej utrzymał kościół narodowy do czasu, w którym duch narodowy odżył i sprężystości nabył, do tego naród swym przykładem powoływał*[360]. Uczony zdawał więc sobie sprawę, że organizacja, która obejmowała ogół historycznych ziem Polski, siłą samego istnienia, niezależnie nawet od ideowej treści oraz postaw ludzi nadających kierunek jej działaniom, oznaczała trwanie swoistej, ale ogromnie ważnej formy unifikującej, poniekąd analogicznie do roli Kościoła w Polsce pod zaborami.

O ile w późniejszych pracach uczony uważał średniowieczny Kościół za instytucję gruntownie skażoną antyegalitarnymi, a zatem antychrześcijańskimi ry-

---

[356] Tamże, s. 80; por. tamże, s. 96.
[357] Tamże, s. 78.
[358] Tamże. Owe enigmatyczne *dzieje* nie oznaczają tu z pewnością relacji o rodzimej przeszłości.
[359] J. Lelewel, *Przypiski do dziejów Polski potocznie opowiedzianych*, s. 218.
[360] Tenże, *Uwagi nad dziejami...*, s. 79–80, 94–95.

sami feudalizmu, sankcjonującą działania skierowane przeciw odwiecznym wartościom społecznym, to pisząc *Uwagi* potrafił jeszcze dostrzec elementy działania na rzecz sprawiedliwości, w duchu ewangelicznym. Taką ocenę kryje konstatacja, że w 1180 roku na synodzie łęczyckim biskupi *uchwalili prawa osłaniające lud od drapieztwa panów*[361]. Jednak nie oznacza to, że używając określenia *kościół narodowy*, sugerował jego identyfikowanie się i ochronę zagrożonych wartości *narodowych*; trzeba przypomnieć, że wówczas ich specyfiki w duchu *gminowładztwa* jeszcze nie odkrył. Jest to w każdym razie — zwłaszcza w świetle późniejszej retoryki — epitet znamienny, a jego zastosowanie wynikało z dwóch aspektów roli Kościoła. Po pierwsze więc, to, co już wskazałem: siła skupiająca wokół siebie naród i stanowiąca dzięki swej organizacji protezę jego utraconej jedności, protezę umożliwiającą przeżycie okresu, *kiedy tłum praw, zwyczajów, sprawiedliwości i sądów plątał się i ścierał, państwo z panującym bezwładnym, wyzute z narodowego zwierzchnictwa, z narodowej spójni, stało się stekiem różnorodnych, sprzecznych żywiołów*[362]. Po drugie, chodziło o jego skuteczne zabiegi o niezależność od Rzymu, które bez wątpienia eksponował ponad miarę. *W poprzednich wiekach* — pisał — *duchowieństwo polskie polityce narodowej przodkując, o niepodległość kraju dbając, utrzymywało, że polityka dworu rzymskiego żadnej nie ma w Polsce władzy*[363].

Epoka możnowładztwa oznaczała nie tylko decydujący wpływ możnych na władzę polityczną, na coraz słabszych książąt; był to także okres, kiedy *wielcy i więksi panowie dali czuć przewagę swę* [sic] *przez wyosabianie się i wyłączanie uprzywilejowaniem*[364]. W ten sposób uczony stwierdzał, że proces rozczłonkowania struktury państwa nie ograniczał się do jego podziału na coraz liczniejsze księstwa Piastów. Przez praktykę nadawania immunitetów powstawały lokalne domeny, wolne w zakresie istotnych materii od zależności od książąt dzielnicowych, kraj stawał się konglomeratem licznych, odrębnych tworów[365]. Z perspektywy jego koncepcji oznaczało to przede wszystkim wyłom w monolitycznym systemie *własności powszechnej*, który uważał za konieczny warunek zachowania nadrzędnej zasady *równości*. Jak wiadomo, Lelewel głosił, że na ziemiach polskich *własność osobista* była nieznana, *ziemia, ludzie i wszystko co posiadali było powszechne, bez wyjątku służyło krajowi*, że *posiadacze ziem, włości, roli, dzierżyli rzecz powszechną, a posiadanie (właścicielstwo) było warunkowe, wynikłe z własności powszechnej, wspólnej*[366]. Nie wchodząc w detale, konstatację tę

[361] Tamże, s. 94.

[362] Tamże.

[363] Tamże, s. 185.

[364] Tamże, s. 104.

[365] Lelewel, tak jak cała dawniejsza literatura, ewidentnie uważał ówczesne dobra możnych za znacznie większe niż były w rzeczywistości, tymczasem obecnie nie ma wątpliwości, że jeszcze w XII wieku ich posiadłości *nie skupiały więcej niż kilka, najwyżej kilkanaście wsi* (J. Bardach, B. Leśnodorski, M. Pietrzak, *Historia ustroju i prawa polskiego*, Warszawa 1994, s. 31).

[366] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 53.

należy uznać za generalnie trafną, zachowując przy tym świadomość, że w pracach dziejopisa zasada *własności powszechnej* urosła do rangi obiektu apologii i przekształciła się w ideologiczny dogmat. Pełnej indywidualnej własności ziemi, która odpowiadałaby tej instytucji w prawie rzymskim czy kodeksie cywilnym nowożytnego państwa liberalnego, istotnie nie znano; dysponowanie nią ograniczały pradawne prawa rodzinne (rodowe) do spadku oraz prawo zwierzchnie wspólnoty terytorialnej czy plemiennej, które z czasem przekształciło się w prawo zwierzchnie państwa[367].

Książęta, *nie odróżniając własności powszechnej od posiadłości, rzecz państwa poczytywali za swę ojczymę* [sic] *własność, rodziny swej dzierżawy, których się pozbawiali* — pisał uczony. W efekcie *własność powszechna sączyła się niknąc i rozlewała się we własność szczegółową, osobistą*[368]. Tak więc również w tym punkcie zauważył on rzeczywiste zjawisko pierwszych wieków państwowości: kształtowanie się zasady, że *całe państwo, cała ziemia w państwie jest własnością panującego* oraz wpływ wzorów zachodnich na ten proces[369]. I także tu interpretacja ujęła trafną obserwację w mocne karby ideologiczne: u podstaw potępienia książęcych nadań stał dogmat o nadrzędności wspólnoty, w którą godziło powstawanie enklaw niezależnej własności, z czym wiązało się powierzenie właścicielom pewnych kompetencji państwa. W retoryce badacza donacja *jure haereditario* urasta do rzędu przekreślenia suwerenności państwa w zakresie jego zasadniczych funkcji na obszarze nadanej włości, bowiem *wszystko przechodziło pod władzę posiadacza: zarząd, sprawiedliwość, pobór, usługa publiczna, obrona kraju* [...]; *prawo polskie uchylone, a posiadłość wydana samowładztwu i dowolności pojedynczych właścicieli*[370]. Zwraca uwagę zwłaszcza konstatacja *uchylenia prawa polskiego*, stanowiąca przykład retorycznej przesady, w której zatraca się istotny sens zjawiska. Odczytując ją dosłownie, należałoby przyjąć, że immunitet prawny był czymś więcej niż tylko powierzeniem panu sprawowania wymiaru sprawiedliwości, że chodziło wręcz o wyłączenie obowiązywania norm powszechnych. Dalej uczony stwierdził jeszcze, że *prawo i zwyczaje przechodziły w ręce dowolności posiadaczy*, ale również że taki posiadacz *stawał się tłomaczem prawa zwyczajów* [sic][371], co już sens poprzednich konstatacji zasadniczo osłabia i przybliża problem do rzeczywistego rozmiaru. Formuła ta, szczególnie że pojawiła się w kontekście uwag o wydawaniu przez sąd pana rozstrzygnięć także w jego własnych sporach z ludnością zamieszkującą włości, sugeruje trafnie niebezpieczne złamanie fundamentalnej zasady prawa oraz otwarcie drogi do nadużyć. Te stały się faktem, zwłaszcza w sprzyjających okolicznościach późniejszych czasów, ale

[367] B. Zientara, *Społeczeństwo polskie...*, s. 51–52.
[368] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 81.
[369] B. Zientara, *Społeczeństwo polskie...*, s. 53.
[370] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 81–82.
[371] Tamże, s. 85–86.

przecież dopiero rezygnacja władzy królewskiej z funkcji instancji odwoławczej upoważnia do opinii o *dowolności posiadaczy* w zakresie jurysdykcji, co także przecież należałoby odróżniać od *uchylenia prawa polskiego*.

Formuła *zagrożenia zagładą* przez *piekielny żywioł* feudalny w XII–XIII wieku pokazuje, że cytowana już opinia o Polsce — *kraju wbrew feudalnym zasadom przeciwnym*, w pełni odnosi się do jej dziejów początkowych. Okazuje się przecież, że charakter jej instytucji i stosunków społecznych został jednak na dłuższy czas poważnie naruszony. W pierwszym rzędzie, choć nie jedynie, chodzi o to, co zawiera się w głośnej formule *straconego obywatelstwa stanu kmiecego*. W konsekwencji pozbawienia tej warstwy podmiotowości politycznej, polegającej na czynnym uczestnictwie w wiecach (*gmin kmiecy więcej o sobie nie radził*), nastąpił proces ich społecznej degradacji: najpierw istniejący podział zaczął przybierać kształt zamkniętych, *osobnych kast*, wreszcie *kmiecie* stali się *klientami patronów potrzebującemi; lubo wolni, ale poddani i służebni*[372]. Taka idea uwarunkowań procesów społecznych w epoce *możnowładztwa* przybrała pełną i wyrazistą postać dopiero w ostatniej fazie pisarstwa historycznego Lelewela, ale w nieco odmiennej wersji pojawiła się już w *Uwagach nad dziejami Polski*, gdzie zresztą nie zabrakło łudząco podobnego sformułowania o ludzie *wyzuwanym z praw obywatelskich*. Zbliżoną interpretację genezy poddaństwa wyraża przekonanie, że *krwawe wstrząśnienie* po śmierci Mieszka II *należy poczytywać za przemożenie obywatelskiego gminu, którego dola następnie coraz więcej pogarszać się miała. Porządek nastał, dla stanu towarzyskiego gminu przyrządzał stopniową ujmę*. Zwłaszcza gdy zestawić je z podsumowującą oceną, że *można szlachta nowym obyczajem goni w rozbrat* [sic] *z upokorzonym gminem i toruje sobie drogę do następnego możnowładztwa*[373], a więc, jak się dalej okaże, przede wszystkim do narzucenia chłopom poddaństwa. Różnica polega na tym, że w *Uwagach* badacz nie twierdził jeszcze, tak jak w pracach późniejszych, że pierwszą konsekwencją *przemożenia obywatelskiego gminu* było zamknięcie się *lechitów* w *osobną kastę*. Przeciwnie, podkreślał wtedy, że *do klasy dostojnej podnoszenie, długo łatwe, z czasem dopiero się utrudza*[374].

Niezależnie od tego, co wcześniej pisałem o spekulatywnym charakterze kategorii *kmieci* i ahistoryczności samej nazwy, która pojawiła się dopiero w późnym średniowieczu, w świetle dzisiejszej wiedzy w Polsce piastowskiej można wskazać grupę odpowiadającą istotnym elementom ich charakterystyki w pracach Lelewela. Jest to *podstawowa kategoria ludności wiejskiej*, obecnie na ogół określana jako *chłopi-dziedzice*, o której wybitny znawca dziejów społecznych tej epoki

[372] J. Lelewel, *Bolesława szczodrego...*, s. 310–311.

[373] Tenże, *Uwagi nad dziejami...*, s. 62–63.

[374] Tamże, s. 127. Twierdzenie, że przerwane zostały *rodzinne gminu z lechitami stosunki* w związku z rzekomym kościelnym zakazem zawierania małżeństw klasowo mieszanych, pojawiło się dopiero we fragmencie dodanym później do wydania polskiego (tamże, s. 68, 74).

pisał, że o ich *wolność toczą się od dawna spory*[375]. Zasługą autora *Straconego obywatelstwa* jest rozpoczęcie owych sporów oraz — mimo utopijności jego wizji — przedstawienia szeregu trafnych obserwacji w kwestii ich kondycji społecznej. Do statusu ogółu *kmieci* w okresie pierwszych Piastów próbował, jak wiadomo, odnieść właściwości *systemu alodialnego*, podkreślając w ten sposób, że zachowywali oni odwieczną wolność. Permanentna praktyka przypisywania dziejom słowiańsko-polskim najwyższych wartości uzasadnia powzięcie z góry podejrzenia, iż jest to kolejny przykład ideologicznej kwalifikacji, bez rzeczywistej podstawy poznawczej. W rozważaniach wokół kwestii zmian położenia ludności wiejskiej w epoce *możnowładztwa* istotnie rzuca się w oczy łatwe szermowanie uproszczonym schematem *wolność — niewola*, który bez sprecyzowania zakresu tworzących go pojęć i bez konkretyzacji w materii empirycznej pełni jedynie służebną funkcję wobec dogmatu.

Statusu owej grupy nie sposób określić bezwarunkowo i jednoznacznie wedle opartego na jakichś absolutnych kryteriach schematu *wolni* albo *niewolni*[376]. Stosowana tu formuła *perpetua servitus*, która oznaczała *wieczyste podporządkowanie ogółu pospolitej ludności chłopskiej zwierzchnictwu monarchii*, stała się dla współczesnych badaczy podstawą przyjęcia określenia *poddaństwa państwowego*[377]. Nie miałoby oczywiście sensu aplikowanie do realnej treści, którą to miano obejmuje, liberalnego pojęcia wolności (wedle jej standardów byłby to stan ewidentnego jej braku). Jeśli warto tu o tym nadmienić, to po to, by konstatacji statusu *poddaństwa państwowego* w odniesieniu do ogółu ludności wiejskiej w tamtej epoce nie uznać za sugestię takiej zależności od państwa, która ma jakieś analogie z rzeczywistością totalitarną: *poddaństwo państwowe* nie było w żadnym razie *niewolą państwową*. Statusu podstawowego trzonu ówczesnej ludności wiejskiej nie można również określać jako *niewola* w ściślejszym sensie *prywatno-prawnego stosun-*

[375] K. Modzelewski, *Organizacja gospodarcza...*, s. 171. Warto zwrócić uwagę na wczesną odsłonę tych sporów, które w następnym pokoleniu badaczy wywołał Michał Bobrzyński twierdzeniem (skierowanym ewidentnie przeciw koncepcji Lelewela), jakoby ogół ludności Polski stanowiła ludność quasi-niewolnicza (*Dzieje Polski w zarysie*, Warszawa 1987, s. 115). Oponował przeciw temu najpierw Szujski (*Kilka uwag o Dziejach Polski w krótkim zarysie*, *Dzieła*, seria II, t. 7, Kraków 1888, s. 170–171), niebawem zaś szerszą argumentację przedstawił Stanisław Smolka, uzasadniając, że *jądrem właściwym* pierwotnego społeczeństwa polskiego byli dziedziczni wolni *właściciele drobnego gruntu*, i łączył z nimi nazwę *władyków* (S. Smolka, *Uwagi o pierwotnym ustroju społecznym Polski piastowskiej z powodu rozpraw pp. Bobrzyńskiego i Piekosińskiego*, Kraków 1881, s. 61, 94–100; tenże, *Mieszko Stary i jego wiek*, Warszawa 1881, s. 413–424. Ustalenia Smolki są jak widać generalnie zbieżne z przywołanym tutaj stanowiskiem współczesnym.

[376] B. Zientara, opowiadając się za poglądem, że w X–XII w. *większość ludności Polski stanowili wolni chłopi*, dodawał: *wolni — pod warunkiem, że kategorię wolności będziemy rozpatrywać w kategoriach średniowiecza, a nie prawa rzymskiego czy kodeksów XIX wieku* (B. Zientara, *Społeczeństwo polskie...*, s. 51).

[377] K. Modzelewski, *Organizacja gospodarcza...*, s. 167. Pojęcie to wprowadził K. Tymieniecki w rozprawie *Ustrój społeczno-gospodarczy...*, s. 194.

ku zależności osobistej[378]. Eksponując, że „jego" *kmiecie* nie żyli w stanie tak pojętej *niewoli* oraz łącząc to z brakiem więzi feudalnych, Lelewel miał słuszność (co warto odnotować ze względu choćby na praktykę dawniejszej historiografii, która przenosiła status chłopa w epoce nowożytnej do początków państwa). Wszakże ten fakt skłonny był on absolutyzować i pozostawał niewrażliwy na liczne elementy sytuacji, które stanowiły o znaczących ograniczeniach *kmiecej wolności*, jak też ograniczały jej wpływ na całokształt kondycji tej warstwy.

Kategoryczne twierdzenia Lelewela o utrzymaniu się w Polsce Bolesławów wolności *kmieci* mimo postępującej destrukcji pierwotnego ładu opierały się na argumentowaniu, że status poddanych prywatnych posiadaczy, który w okresie rozbicia dzielnicowego objął większość ludności wiejskiej, długo jeszcze nie oznaczał przywiązania do ziemi. Utożsamianie wolności średniowiecznego chłopa z tzw. *prawem wychodu* według wielu reprezentantów współczesnej historiografii ogromnie upraszcza problem, ale ma także zwolenników. Polemizujący z tym stanowiskiem uczony podkreślał, że *opozycji „liberi-ascriptici"*, zaczerpniętej *ze stosunków charakterystycznych dla wielkiej własności kościelnej*, stanowiącej oparcie tego kryterium, nie należy odnosić od ogółu ludności wiejskiej. *Liberi* byli zupełnie inną kategorią niż *chłopi-dziedzice*; prócz *zwykłych zobowiązań wobec państwa* obowiązywały ich *ciężary na rzecz dominialnej zwierzchności*, którą *mogli po dopełnieniu określonych zwyczajowo obowiązków zmienić na inną*. Takiej *dość względnej wolności towarzyszyło okrojenie praw, przede wszystkim do dziedziczenia użytkowanej ziemi i związanego z tym statusu, gwarantowanego przez sądownictwo publiczne i organizację opolną*. Takie prawa przysługiwały *chłopom-dziedzicom*, jest natomiast kwestią sporną, czy mieli oni *prawo wychodu*; nie można tego wykluczyć, choć nie mówią o tym źródła. Trudno bowiem mniemać, by w praktyce było stosowane, skoro *odejście legalne czy nielegalne przekształcało ich w bezrolnych migrantów*. *Wolność* zawarowana w *prawie wychodu*, oznaczająca w rzeczywistości *brak zakorzenienia w systemie więzi i instytucji społecznych, niepewność podstaw gospodarczych*[379], nie była więc bynajmniej przedmiotem pożądania. Można uznać za bliskie pewności, że w połowie wieku XIX wiedza ta nie mogła stać się udziałem nawet tak wybitnego erudyty jak Lelewel, toteż stawiać mu zarzuty w oparciu o nią byłoby niedopuszczalne. Zarazem jest oczywiste, że wyznawane przez niego dogmaty wykluczały kierunek poszukiwań, który do niej prowadził. Wynikała z nich konieczność odnalezienia ciągłości słowiańskich instytucji wolnościowych, a także odrzucenia mniemania, że *kmiecie*, którzy tę tradycję ucieleśniali, mogli być na tyle małostkowi, by trwałość

[378] K. Modzelewski, *Organizacja gospodarcza...*, s. 173. Wypowiedź autora odnosi się do *ludności służebnej*, stanowiącej część grupy *chłopów-dziedziców*, silniej niż ogół przywiązanej do miejsca pracy i dodatkowego (prócz uprawy roli) zawodu, toteż ocenę tę tym bardziej można odnieść do ogółu chłopów.

[379] Tamże, s. 167–168.

podstaw gospodarczych swej egzystencji przedkładać nad wolność zawartą w *prawie wychodu*.

W świetle ustaleń uczonych współczesnych jest widoczne, że Lelewel przedwcześnie datował przemiany społeczne, które prowadziły do upowszechnienia osobistego poddaństwa *kmieci*, tak z jego punktu widzenia istotnego. Wprawdzie — podobnie jak w przypadku wielu innych kwestii — nie usytuował tych procesów precyzyjnie i *expressis verbis* w czasie, jednak ich nasilenie wiązał wyraźnie z praktyką nadań *jure haereditario*, datowaną na lata 1140–1250[380]. Współcześnie powszechną zmianę statusu podstawowej części ludności chłopskiej postrzega się jako element *wielkiej przebudowy* ekonomicznej i społecznej Polski, rozpoczętej około połowy XIII wieku[381]. Stanowisko badacza może się więc wydać sprzeczne z jego upartym konstatowaniem długiego trwania tradycyjnych wartości i instytucji oraz ze związaną z tym dyrektywą szukania dowodów oporu przed zagrażającymi im nowościami. Należałoby uznać je wręcz za przykład potępionej przezeń później *explicite* postawy *kreślenia napaści żywiołów obcych ze zbytecznym wyrzeczeniem się siebie*. Ale mylne byłoby mniemanie, że wyrażając taki pogląd uczony opierał się ściśle na własnym odczytaniu źródeł i zawieszał ideologię; powstała tu raczej kolizja między dyktowanymi przez dogmaty motywami interpretacyjnymi. Kierowały one jego uwagę na polityczną podmiotowość *kmieci*, ich rzekomo równoprawne i aktywne uczestnictwo w wiecach, narzucając tezę o zależności innych elementów ich statusu od takiej pozycji w państwie. Traktując zmianę zasad użytkowania ziemi oraz związane z tym uzależnienie od panów jako konsekwencję utraty rzekomych praw politycznych, a nie mogąc utrzymywać, że prawa te zachowali jeszcze w XII wieku, mógł uznać, jak się wydaje, że nie należy zbyt „odkładać" w czasie — aż na schyłek *epoki możnowładztwa* — powszechnego ustalenia się stosunków poddaństwa.

* * *

Lelewel piszący *Uwagi nad dziejami Polski* był — jeśli idzie o wyznawane idee i sposoby ich eksplikacji w materii dziejowej — jeszcze zgoła innym uczonym niż twórca fantastycznej wizji „powstania" *kmieci* za czasów Bolesława Szczodrego. Nie można więc przykładać do wcześniejszych refleksji miary wziętej z wyobrażeń, które były najdalszym punktem na jego drodze dziejopisa-wizjonera.

---

[380] Tytuł rozdziału: *Nadania jure haereditario, 1140–1250*; Lelewel oddzielnie pisał o skutkach spowodowanych przez *Nadania jure teutonico, 1250* (tytuł rozdziału); J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 81–82 i dalej s. 88–90.

[381] S. Trawkowski, *Przemiany społeczne...*, s. 108–113. Por. także ocenę, że w XII-wiecznej Polsce *dominujący liczbowo chłopi-dziedzice i ich gospodarstwa nadal jednak pozostawali poza jakąkolwiek zwierzchnością senioralną* (K. Modzelewski, *Europa rzymska...*, s. 30), oraz stwierdzenie, że wiek XIII był okresem *przegrupowania klasowego* (K. Tymieniecki, *Z zagadnień historii włościan u Słowian w wiekach średnich. Zadłużenie ludności wiejskiej i jego skutki gospodarcze i prawne*, w: *Pisma wybrane*, s. 148).

Niemniej jednak jest godne odnotowania, że uczony nie potrafił dostrzec jakichś zdecydowanych przejawów oporu ludności wiejskiej przed narzucaniem jej nowych niekorzystnych warunków. O takim oporze piszą natomiast współcześni badacze, przypisując mu opóźnienie procesów przebudowy gospodarczej i społecznej. Lektura refleksji Lelewela w świetle ustaleń Karola Modzelewskiego pozwala mniemać, że pogoń za mirażem wiecujących i pełniących państwowe urzędy *kmieci* nie pozwoliła autorowi *Straconego obywatelstwa* ocenić tego, co stanowiło rzeczywisty, choć w stosunku do jego utopii nader skromny zakres ich podmiotowości, a w każdym razie stało się podstawą oporu przed nowościami. *Tak długie utrzymywanie się archaicznej struktury agrarnej* — pisał Modzelewski — *implikuje istnienie, nawet po zastąpieniu organizacji plemiennej przez państwo, skutecznej ochrony ludności wiejskiej przed utratą niezależności i własności.* Ta siła obronna była funkcją znaczenia opola zakorzenionej w odległej tradycji wspólnoty sąsiedzkiej, która w strukturze monarchii piastowskiej warunkowała efektywne sprawowanie władzy na najniższym szczeblu. *Państwo nie mogło pozwolić sobie na brutalne deptanie osobowych i rzeczowych praw pospolitej ludności, ponieważ bez współpracy wspólnot sąsiedzkich byłoby niezdolne do działania*[382]. Lelewel takiej roli małych wspólnot nie dostrzegał; z jego wywodów można wręcz wynieść wrażenie względnej łatwości podporządkowania *kmieci* i narzucenia im niekorzystnych rozwiązań przez pozyskujących dziedziczne nadania *panów*. Kiedy uczony pisał, że *prawo i zwyczaje przechodziły w ręce dowolności posiadaczy*, to nic nie wskazuje, by pojmował, że tradycja, zwyczajowe praktyki, choćby siłą inercji generowały jakiś zdecydowany opór, który przynajmniej opóźniał te procesy; wprawdzie zachowana została fasada samorządności, ale to *pan ostatecznie stanowił*[383].

Lecz należy zaznaczyć, że prócz dążenia do ukazania powstania stosunków poddaństwa jako skutku utraty przez *kmieci* rzekomych praw politycznych, do jego umiejscowienia we wcześniejszej fazie *epoki możnowładztwa* skłaniał badacza być może jeszcze inny powód. Wtedy to przecież sytuował pełną hegemonię tej warstwy, co stwarzało perspektywę obciążenia jej przeważającą częścią odpowiedzialności za te potępiane zjawiska. Trzeba też zauważyć, że ogromny między XII wiekiem a drugą połową następnego przyrost wytwarzanych źródeł powodował, że zawężało się pole nakręcanych ideologicznie spekulacji uczonego. Ale w tym aspekcie ujawnia się zarazem czynnik usprawiedliwiający Lelewela: trudno sobie bowiem wyobrazić, by nie mając praktycznie poprzedników, mógł sam ten materiał źródłowy tak przeanalizować, by ująć uwarunkowania przemian gospodarczo-społecznych w sposób porównywalny z tym, co stopniowo odkrywano w okresie ostatniego półtorawiecza. Nie należy więc stawiać zarzutu, że nie zauważył, iż opór prowadzącym do powszechnych stosunków poddaństwa zmia-

[382] K. Modzelewski, *Europa rzymska...*, s. 30–31.

[383] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 85–86.

nom stawiały akurat stare możnowładcze elity urzędnicze, dla których nadawanie immunitetów oznaczało sukcesywne ograniczenie zakresu bezpośredniej eksploatacji państwa, stanowiącej źródło lwiej części ich korzyści[384]. Nie należy też uważać, że obciąża jego reputację uczonego brak świadomości, iż największa masa ludności wiejskiej wstąpiła w stosunki poddaństwa i osobistej zależności za sprawą aktywności drobnego rycerstwa w drugiej połowie XIII i na początku XIV wieku, co przy tym bardzo często oznaczało regulacje mniej dla niej korzystne, bez otrzymywania *znacznych libertacji*, właściwych dla prawa niemieckiego[385]. Ale z drugiej strony również na tym obszarze nie można nie widzieć zaślepiającej funkcji doktryny: dogmat słowiańskiej wolności, który — jak pisałem — kazał mu ignorować zakres pierwotnego niewolnictwa w tym plemieniu, wykluczał również spostrzeżenie, że istotnym elementem przemian w Polsce na przełomie XII i XIII wieku było jego zanikanie[386].

Jakkolwiek Lelewel bez wątpienia jak największą część winy za narastające uzależnienie chłopa chętnie zrzuciłby na barki nienawistnej *arystokracji*, to byłoby rażąco niesprawiedliwe przypisywać mu próbę całkowitego zdjęcia odium z warstwy, która niebawem miała dokonać regeneracji *ducha gminowładczego*. Szlachta, która kmieci *poczytywała za poddanych swoich* — pisał — *chciała oraz postępować z nimi, jakby z podległymi i ujarzmionymi*. Dalej zaś podkreślał, że *przewaga szlachty i rycerstwa, militium, otrętwia i uszczerbia starodawne ludu swobody* oraz że w tym czasie *zależność kmieci od szlachty właścicieli czyli posiadaczów dóbr, podległość ich poddaństwo* [sic] stała się podstawowym powodem niezadowolenia ludności wiejskiej[387]. Jednak *szlachta i rycerstwo* nie jest przez niego określana tak ostrymi epitetami jak możni, których nazywał (pewnie nie mając na uwadze wszystkich) *wyrodzonymi panami*. *Wielkich i większych panów* potępiał także za dążenia do wyniesienia się ponad ogół *stanu rycerskiego przez wyosabianie się i wyłączanie uprzywilejowaniem*[388], tak jakby ci mniejsi nie zaczęli z czasem zabiegać o analogiczne przywileje i nie otrzymywali ich. Bez wątpienia również do tych *wielkich i większych*, a nie do rycerskiej masy odnosi się ocena: *Powiadają, że lepsza jednego samowładcy dowolność, aniżeli mnóstwo drobnych despotów co na wszelkie sposoby cisną lud bezkarnie z drobiazgową pieczołowitością. To się w Lechii rozwinęło*[389].

Najwyraźniej tendencja do potępienia ówczesnej elity zaznaczyła się w *Rzucie oka na drugi okres*, stanowiącym podsumowanie *epoki możnowładztwa*. Okres

---

[384] K. Modzelewski, *Europa rzymska...*, s. 34.

[385] S. Trawkowski, *Przemiany społeczne...*, s. 111–112. Autor dodaje, że walkę ze skutkami tych działań miał podjąć później Kazimierz Wielki, *którego legiści podnosili masowy charakter tych machinacji* (s. 111).

[386] Tamże, s. 101, 110.

[387] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 115, 116, 118.

[388] Tamże, s. 93, 104.

[389] Tamże, s. 85–86.

ten *wystawia nader posępny obraz możnowładztwa, którego wichrzące osobistości, dorwawszy się do kierownictwa i władzy, niepokoją i szarpią wnętrza kraju...*[390] — pisał uczony. Padają tam oceny tyle ostre, co ogólnikowe, a niektóre z nich trudno powiązać z jakimiś konkretami w stanowiącej obiekt podsumowania partii dzieła. *Możnowładztwo* co prawda *okazuje dzielność i pojęcia wzniosłe* (w całej książce trudno znaleźć coś, co z ową *wzniosłością* można by kojarzyć), ale zarazem usposobienie *wichrzące* i dążenie do *rozprzężenia. W anarchii możnowładczej* — czytamy — *rozpasana do najwyższego stopnia osobistość, wyosabnia się przywilejami i wdzierstwem, szarpie w kęsy, ziemie i naród wyradza się, przenaradawia i ćwiertuje kraj: pędzi bez hamulca szkaradnym bezprawiem. Knowania, napaści podstępne morderstwa, najczarniejsze zbrodnie odznaczają szczególnie ostatnie lata tego anarchicznego działu: książęta, biskupi, baroni, mieszczanie zarówno liczą przeniewierców, zdrajców, zbrodniarzy, podłych, co się swego rodu i ojczyzny wyrzekali. Prawo poplątane, potargane, dla obywatelstwa, dla ludu płodziło dowolności i niepewność, lud w ciszy trudu swego, przez różne zmienne uciążliwości koleje przechodzi*[391]. Nie wydaje się, by tylko przez jakiś przypadek jedynie wśród możnych i mieszczan zostali zlokalizowani *zdrajcy* i *zbrodniarze*; trzeba w tym widzieć przekonanie, że pośród rycerstwa takich nie było. Ale przede wszystkim należy zauważyć, że *Rzut oka* mający uchwycić główne rysy obrazu, zupełnie nie odnosząc się do kwestii przemian statusu ludności wiejskiej (poza cytowaną tu eufemistyczną *niepewnością* i podobnie niewiele znaczącymi *zmiennymi uciążliwości kolejami*), jest nieadekwatny do opisywanych wcześniej zjawisk. Nie ma tu wzmianki o zaprowadzeniu powszechnego poddaństwa chłopów, a tym samym jakby znikła współodpowiedzialność rycerstwa za ten proces. Nie sądzę, by to był skalkulowany zabieg (nie mogło to przecież unieważnić tego, co Lelewel napisał wcześniej); to raczej spontaniczny wyraz emocji, zdradzający doskonale znane skądinąd sympatie dziejopisa.

Nie tyle więc takie zabiegi rozkładania akcentów, pomniejszające rolę szlachty jako warstwy aktywnie uczestniczącej w procesie narzucenia ludności wiejskiej stosunków poddaństwa i czerpiącej stąd korzyści, mogą zastanawiać, ile zadziwia przede wszystkim uparty wysiłek przekonywania, że mimo to oraz mimo licznych uciążliwości i ograniczeń *kmiecie byli wolni.* Problem owej *wolności* ludności chłopskiej w średniowieczu pozostał sporny także w naszych czasach, a w XX wieku był rozstrzygany nie bez presji ideologicznej, generowanej zarówno przez aspekt narodowy, jak też, zwłaszcza w czasach PRL-u, klasowy (wtedy zresztą nieraz przez obydwa zarazem). Zapewne jednak nie tylko z tego powodu na tym obszarze dociekań pojawiają się ciągle oceny całkowicie sprzeczne: z jednej strony *wielu badaczy* uważało, że kolonizacja na prawie niemieckim *dokonała przewrotu, usunęła znamię niewoli lub skrępowania, jakie cechowało* [...] *pol-*

[390] Tamże, s. 131.
[391] Tamże, s. 131–132.

ską wieś przedkolonizacyjną[392]. Inni zaś przeciwnie: głosili opinię o utrzymaniu się do tamtego czasu pradawnej wolności ogółu ludności wiejskiej i usiłowali wykazać, że *prawo niemieckie* stanowiło *pierwszy wyłom* od tej zasady, *torując drogę* do jej *przyszłego przytwierdzenia do gleby*[393]. Werdykt Lelewela: *kmiecie byli wolni*, sam w sobie nie razi więc bynajmniej w kontekście opinii współczesnych, natomiast zwraca uwagę symplicystyczną pewnością, a w kontekście treści kilku kolejnych rozdziałów książki, których miał być konkluzją, tworzy wrażenie ideologicznego aprioryzmu.

Nakreślony tam obraz zmian położenia ludności wiejskiej jest pionierski w polskiej literaturze historycznej, a jego wnikliwość łatwo stwierdzić w konfrontacji z rozprawami dzisiejszych badaczy, podejmujących w dużej mierze te same problemy, których wagę potrafił już dostrzec Lelewel. Jeśli przyjąć, że treść rozdziału zatytułowanego właśnie *Kmiecie są wolni* winna ów tytuł uzasadniać, *wolni* znaczyłoby: mający prawo uzyskać zwolnienie z dotychczasowych obowiązków i opuścić uprawianą ziemię w poszukiwaniu innego miejsca i pana. Traktowanie *prawa wychodu* jako wystarczającego warunku konstatacji, że ten, któremu przysługuje, jest człowiekiem wolnym, wydaje się być obarczone zasadniczym błędem. Sprowadzając bowiem całą sprawę do możliwości zmiany miejsca i osoby, z którą poddany wchodzi w stosunek poddańczej zależności, abstrahuje od faktu, że sama ta relacja pozostawała trwała. Lelewel nie próbował bynajmniej eksplikować znaczenia *prawa wychodu* jako środka poprawy czy utrzymania kondycji społecznej chłopów. Aby taką funkcję wydobyć, aby ujrzeć w nim nie samoistną wartość, nie wystarczający warunek statusu człowieka wolnego, ale skuteczny instrument obrony przed ubezwłasnowolnieniem i zacieśnianiem więzów poddaństwa, trzeba umieścić je w kontekście całości problematyki społeczno-gospodarczej ówczesnej wsi. Jeśli w kolonizacji na prawie niemieckim potrafi się dostrzec nie złowrogi napływ obcych wzorów, lecz proces, w którym wyrażały się *wspólny interes i zgodne współdziałanie* pana i chłopa, jeśli wie się, że wówczas *pan zabiegał o osadnika*[394], to prawo to okaże się swoistym koniecznym regulatorem tego współdziałania. Przedstawiony tu zarys poglądów uczonego przeczy, by dostrzegał on taką jego funkcję.

---

[392] H. Łowmiański, *Początki Polski*, Warszawa 1985, t. VI, s. 417. Autor nie godził się z oceną o powszechnym istnieniu takiego *znamienia niewoli* i w ogóle unikał generalizującego schematu *wolność — niewola*, starając się sprowadzić te pojęcia do bardziej konkretnego wymiaru. Twierdził, że *prawem swobodnego wyboru miejsca zamieszkania i prowadzenia gospodarki cieszyła się ludność wieśniacza* [...] *odwiecznie i zachowała je w niezmienionej postaci aż do w. XIII włącznie, prawo zaś niemieckie niosło jedynie nową tej swobody wersję* (tamże, s. 571).

[393] G. Labuda, *Posłowie* do: K. Tymieniecki, *Kształtowanie się społeczeństwa średniowiecznego (Polska na tle Słowiańszczyzny zachodniej)*, t. II, s. 414. Cytowaną ocenę reprezentował Tymieniecki, zaś Labuda weryfikował ją, twierdząc, że *znaczenie takie przypisać można immunitetowi jako takiemu, w połączeniu zaś z lokacją na prawie niemieckim wpływ jego w tym kierunku ulegał właśnie pewnemu osłabieniu* (tamże). Podobny jest również pogląd B. Zientary, *Społeczeństwo polskie...*, s. 58–59.

[394] H. Łowmiański, *Początki Polski*, Warszawa 1985, t. VI, s. 576.

Skłonny do ignorowania znaczenia zjawisk i motywacji ekonomicznych Lelewel nie dostrzegł ówczesnej poprawy kondycji chłopa; nawet zjawiska, które nie powinno budzić żadnych wątpliwości: wydatnego zmniejszenia ciążących na nim obowiązków. *Czynsz, opłaty, daniny w ziarnie, bydle, ptastwie, które opatrywały książęce i kraju potrzeby zamieniły w pańskie dostatki* — pisał[395]. Niektóre jego wypowiedzi sugerują nawet, że był to ciężar coraz bardziej dotkliwy, że nowe powinności dawały się bardziej we znaki niż dawne w ramach *prawa książęcego*. Podkreślał, że *ucisk, krzywdy i zniewagi* wyrządzane kmieciom przez szlachtę *wzmagały się i wzbudzały skargi*, a choć dostrzegał także zniesienie pewnych drobnych obowiązków, nie przypisywał temu znaczenia. Jeśli bowiem *exekucje prawa polskiego zniesione zostały lub zużyciem i zaniedbaniem poszły w zapomnienie, nowe nakładano na kmieci umową, ugodą, zniewoleniem* — pisał. Panowie *nie zaniechali obmyślać i nakładać inne ciężary aby w swych dochodach uszczerbku nie doznali* — dodawał w innym miejscu. Twierdził również, że dysponowali oni *łatwymi środkami* umożliwiającymi takie działanie oraz że *z tytułu właściciela włości mieli bez końca sposobów wyzuwania kmieci z ich posiadłości*[396]. Powstaje więc wrażenie, jakby uczony nie chciał wiedzieć, że powszechna praktyka nadawania immunitetu przyniosła zwolnienie *od wielu uciążliwych posług na rzecz państwa, od których nowe powinności na rzecz pana mogły być i bywały lżejsze*. A także tego, iż z punktu widzenia ludności wiejskiej istotą zmian, które nastąpiły wraz z wprowadzeniem *prawa niemieckiego* bądź podobnych rozwiązań, były redukcja, ścisłe określenie i stabilizacja powinności, warunkujące większą samodzielność gospodarowania i bezpieczeństwo bytu[397]. Na jego oceny, niewiele mające wspólnego z rzeczywistością historyczną, wpłynęła zapewne tak świadomość o całe wieki późniejszych konsekwencji zapoczątkowanych wtedy zjawisk, jak założenia ideologiczne. Trudno przy tym ocenić, na ile działała tu chęć ukazania, że poddańcza zależność od podmiotu prywatnego jest z natury gorsza i sroższa od zależności od państwa (której zapewne Lelewel nie zgodziłby się określić mianem *poddaństwa państwowego*), na ile zaś nie był w stanie uznać, że pozytywne skutki mogło przynosić obce, *teutońskie prawo*.

Z takiego obrazu rosnących uciążliwości wynika jasno wniosek, że owa sławiona wolność nie miała w praktyce żadnego znaczenia jako instrument obrony i stabilizacji sytuacji bytowej chłopa, co uczonego winno skłaniać do bardziej ostrożnego szermowania taką tezą. Jeszcze bardziej może dziwić, że wystarczającą przesłanką do relatywizacji generalizującej formuły o wolności *kmieci* nie stało się nawet skonstatowanie faktycznej utraty przez nich możliwości samodzielnego działania jako strony postępowania sądowego. *Prawodawstwo* — pisał ba-

[395] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 86.

[396] Tamże, s. 87, 112, 117–118.

[397] B. Zientara, *Społeczeństwo polskie...*, s. 86, 94, 100; S. Trawkowski, *Przemiany społeczne...*, s. 100–101.

dacz — *nie przepisuje żadnych prawideł, aby kmieć działał sam przez się, niepodlegle* [...] *nie zna kmieci bezwzględnie, ale zawsze mówi o nich ze względu na panów*[398]. Co więcej, mimo tego spostrzeżenia, nawet praktykę, która winna uchodzić raczej za przykład utraty przez chłopa podmiotowości w działaniach publicznych, usiłował przedstawić jako dowód zachowania statusu osoby wolnej. *Powoła się kto na zależność kmieci od panów* — perorował — *gdy ci za nich sądowo otrzymują sztrofy: ależ ta opłata jest za opiekę, protekcję, patronat, a nie vassalska służba. Każdy szlachcic mógł opiekować się każdym kmieciem, dać mu schronienie, porękę i pomoc jak człowiekowi wolnemu*[399]. Rezultatem szukania dowodów na poparcie tezy, że chłop mimo wszystko zachował częściowo status i godność podmiotu działań publicznych, była refleksja, iż *jest to pięknie gdy prawo przepisywało, aby woźny uderzał w drzwi zapozwanego kmiecia równie jak uderzał w drzwi zapozwanego szlachcica*[400], którą wypada uznać za rozpaczliwą próbę jej ratowania.

W świetle tego, co wiadomo o ideałach etyczno-społecznych Lelewela, nie może dziwić, że chciał on odnaleźć za wszelką cenę abstrakcyjną *wolność kmieci*, a nie był w stanie, czy też nie chciał dostrzec wolności tam, gdzie jej zakres był wówczas rzeczywiście znaczny, czyli wolności w sferze gospodarczej. A odstąpienie od rygorów *prawa książęcego* na obszarach obejmowanych immunitetem oznaczało przecież, że stopniowo stała się ona w mniejszym lub większym stopniu dostępna także ogółowi ludności wiejskiej. W świetle zgodnych twierdzeń dzisiejszych historyków może się wydawać, że w dziejach tego okresu trudno o kwestię bardziej oczywistą. A jednak niektóre fragmenty wywodów twórcy *Straconego obywatelstwa* tworzą wręcz wrażenie, iż możliwości aktywności w tej dziedzinie były przez nowe stosunki ograniczane; nawet *bartnik pański czuwał aby kmieca staranność nie wzmagała się*[401]. Warto zauważyć, że nie zauważywszy poszerzenia zakresu swobodnego działania na tym obszarze, nie mógł on także dostrzec jego skutków: tego, że wzbogacenie się jednostek *sprzyjało przez czas dłuższy przechodzeniu od jednego stanu do drugiego*[402], a więc wolności w jej bardzo istotnym aspekcie. Istniał tu także inny, zasadniczy powód: uznawanie przez niego dążenia do zdobycia dóbr materialnych za niską, przyziemną motywację ludzkich działań nie pozwalało przyjąć, że brak niezależności materialnej ogranicza wolność w jej istotnym znaczeniu, czy wręcz czyni ją iluzją.

Przyznawanie dobrom materialnym takiego miejsca wśród potrzeb ludzkich rzutowało, rzecz jasna, na całokształt jego oceny problematyki ekonomicznej dziejów epoki rozbicia. Prócz tego wpłynęło na nie także pragnienie osłabienia wy-

[398] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 116.
[399] Tamże, s. 122–123.
[400] Tamże, s. 115.
[401] Tamże, s. 86.
[402] S. Trawkowski, *Przemiany społeczne...*, s. 118.

mowy faktu, że postęp, jaki nastąpił w tej dziedzinie, wynikał w dużym stopniu z przyjmowania rozwiązań obcych. Przywołując utarte sądy o korzyściach, które miało przynieść szerokie wprowadzenie prawa niemieckiego, pisał: *Rzeczywiście, dobry byt rozwijał się pod jego zarządem w Polszcze, miasta mianowicie wznosiły się i zakwitały i ludności onych polubiły go. Przyczyną tego było, że pomyślność Polski powszechnie wzrastała, że do niej i do jej miast ściągał się przemyślny lud obcy jej chleba łaknący*[403]. Gramatyka Lelewela daje tu swoisty „efekt obrotowy": nie da się odczytać w sposób niebudzący wątpliwości, co jest czego *przyczyną*. Sądzę, iż w tych słowach wyrażał ocenę, że rozwój gospodarczy nie był warunkowany przez nowe rozwiązania prawne oraz że rozkwit miast był funkcją sprzyjającej koniunktury, którą jedynie wykorzystali osadnicy z zachodu. Byłaby to zwykła tautologia, skoro uczony nie podjął — ani w tym miejscu, ani też gdzie indziej — próby rzeczywistego wyjaśnienia przyczyn ogólnego wzrostu *pomyślności* w Polsce. Ale ze strony tego, dla kogo ideałem był archaiczny, autarkiczny system wytwórczy, trudno oczekiwać pozytywnej oceny (a bodaj nawet zrozumienia) faktu, że prawo niemieckie upowszechniło się, ponieważ odpowiadało warunkom gospodarki towarowej, zaś istotnym czynnikiem przyśpieszenia jej rozwoju był napływ kapitałów z Europy Zachodniej[404]. Nic też nie wskazuje na to, by był on przekonany, iż rozwój miast, który oznaczał powstanie rynku na produkty rolne, zwiększenie opłacalności rolnictwa, a tym samym stymulował przebudowę wsi, stanowił konieczny element postępu gospodarczego. Lektura jego dzieła nie tworzy też wrażenia, że wszystko to razem złożyło się na prawdziwy *skok gospodarki polskiej* w tamtym okresie[405], czy też nawet że nastąpił w tym zakresie zasadniczy postęp.

Cytowana ocena odnosi pozytywne zjawiska ekonomiczne do miast, ale badacz, choć biadał nad uciążliwościami, które dotknęły *lud wiejski*, nie mógł przecież zaprzeczyć, że także jego warunki bytowe uległy poprawie. Podkreślał jednak, że jego korzyści były mniejsze od tych, którymi mogli cieszyć się mieszczanie i że poprawy tej w zasadzie nie zawdzięczał on prawu niemieckiemu, którego recepcja była ograniczona i selektywna. Bowiem pomimo tego, że *przywileja które go nadają* [...] *zawsze oświadczają, że udzielają wolności, wyzwalając spod uciążliwego prawa polskiego*, że zatem powinno ono *stać się dla gminu powabne, przynosząc mu dobry byt i swobodę*, ten zasadniczo nie dał się jednak uwieść tym pozorom. Selektywna recepcja eliminowała jakoby to, co w jego oryginalnej wersji uczony uważał za najbardziej niebezpieczne; *Polska ugaszczając u siebie tę cudzoziemszczyznę, przyjęła prawo gminne a odrzucała zasady feodalne owych*

[403] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 98.

[404] J. Bardach, B. Leśnodorski, M. Pietrzak, *Historia ustroju...*, s. 44; J. Wyrozumski, *Historia Polski...*, s. 146.

[405] O *wielkiej przebudowie* gospodarczej i *skoku gospodarki polskiej*, która dokonała się między połową XII w. a połową XIV w., przy nasileniu tempa przemian w drugiej części tego okresu, pisał S. Trawkowski, *Przemiany społeczne...*, s. 101, 112.

panowników co w kęsy szarpali imperium a lud jarzmem obciążyli. Jednakże pomimo tych głoszonych i oczywistych korzyści, jakie z urządzeń cudzoziemskich wynikały, lud wiejski, wieśniaczy w powszechności zdaje się być ożywiony cale inną skłonnością; okazuje się przychylnym i przywiązanym do swej okrzyczanej i znieważanej narodowości. Być może, iż wolał znosić niedolę miłując niepodległość kraju, a być może, że nie zyskiwał tyle co miasta i mieszczanie[406]. Ostatnia myśl, sugerująca, że *lud wiejski* wolał pozostać przy systemie, który dawał mu mniej, ale nikomu nie pozwalał się wzbogacić, niż przystać na taki, który dawał więcej, ale zarazem oznaczał, że inni mogli mieć jeszcze więcej, dobrze oddaje egalitarne ideały Lelewela. Wszakże znaczenie tej motywacji pozostawił w sferze domysłów i ostatecznie opowiedział się za decydującą rolą drugiej z nich: *przywiązania* ludu do *znieważanej narodowości* (oznacza tu ona bodaj jedynie naruszenie monopolu dawnego prawa i zwyczajów).

Fakt uwolnienia *od dani i uciążliwości tak zwanych polskich* nie mógł spowodować według niego aprobaty prawa niemieckiego, i to nawet nie dlatego, że na ich miejsce wprowadzano inne. Przyjęcie norm tego prawa oznaczało bowiem, że *gmin wiejski wchodził pod nadzór i wyroki dziedzicznego sołtysa, pod prawodawstwo dowolne (will-kühr) rozproszone pstro w niezliczone strony, pełne drobnych niejednostajności, wchodzące w udry z narodowym i obyczajowym, narażane przez to na wzajemne ujmy, które gminom wiejskim doległiwszymi stawać się musiały. Narodowe zaś zwyczaje nie przestały być wiejskiemu ludowi miłe, nawykł do nich od wieków, zgodne były z ich pojęciem i myślą, we włościach i wsiach książęcych gminnota niebyła zatarta, gmin radził, z pomiędzy siebie swe włodarze obierał, pan z nimi im przewodniczył; lud był swobodny, jeśli na nadużycia narażony, nadużyć nie brakło pod niemieckim prawem. Wolał tedy lud zostać polskim pod własnym polskim* [prawem][407]. Opinię wyrażoną w ostatnim zdaniu miała uzasadniać przytoczona w przypisie formuła Marcina Kromera: *non carent suo quoque jure*, odnosząca się zresztą do stanu rzeczy późniejszego o kilka wieków. Wartości tej podstawy sądu nie ma sensu komentować, warto jednak zauważyć, że dzisiejsi historycy nie wiedzą o takiej niechęci *ludu* do prawa niemieckiego. Twierdzą oni w zasadzie zgodnie, że *osadnictwo ludności polskiej na prawie niemieckim*, które *oznaczało istotne polepszenie stanowiska gospodarczego i prawnego ludności chłopskiej*, stanowiło *zjawisko masowe*[408]. Źródła pozwalają odnotować postawy wręcz przeciwne do tych, które pragnął widzieć Lelewel; *prawo niemieckie* (w znaczeniu *zespołu zwolnień immunitetowych*) — pisze inny historyk — *stało się szybko celem dążeń ludności wiejskiej i miejskiej, rycerstwa i możnowładztwa*[409]. Przypuszcza się nawet, że zdarzały się próby wymuszania przez lud-

[406] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 98.
[407] Tamże, s. 99.
[408] J. Bardach, B. Leśnodorski, M. Pietrzak, *Historia ustroju...*, s. 44.
[409] S. Trawkowski, *Przemiany społeczne...*, s. 100–101.

ność wiejską rozwiązań wzorowanych na prawie niemieckim: *wiadomości o przywilejach cudzoziemców* (tzn. kolonistów osiedlających się na ziemiach polskich) *wywołały ferment wśród chłopów książęcych i kościelnych, utrudniając egzekwowanie powinności*[410].

Ukazany tu obraz poglądów Lelewela musi budzić dalsze jeszcze zasadnicze zastrzeżenia, tak w aspekcie ewidentnej wymowy źródeł, jak i spójności z innymi jego ocenami. Szukając na siłę elementu feudalnego despotyzmu w prawie niemieckim, uznając je za narzędzie *żelaznej służebności i niewoli*, uczony podnosił rzekomą grozę *nadzoru i wyroków dziedzicznego sołtysa*, nie zauważył natomiast znaczenia autonomicznych sądów ławniczych. W wywodzie tym zawiera się także stwierdzenie, że obce rozwiązania wypierały dawną rodzimą tradycję autentycznego samorządu, choć być może mało skutecznie, skoro lud preferował *własne polskie* prawo. Teza to z gruntu fałszywa, gdyż jeśli istniały elementy organizacji opolnej, nie miały one wówczas żadnej autonomii, całkowicie podporządkowane urzędnikom księcia, do których należała administracja i jurysdykcja. Immunitet oznaczał kres samowoli i nadużyć z ich strony, a nie otwarcie możliwości zaprowadzenia *żelaznej służebności i niewoli*, właściwej rzekomo prawu niemieckiemu, przed czym miał się bronić zapatrzony w odwieczną tradycję *gmin wiejski.* Obraz tego autentycznego polskiego samorządu tworzyły jedynie ideologiczne majaki; kim bowiem byli ci *włodarze*, których lud *pomiędzy siebie obierał*, tego od Lelewela nie można się dowiedzieć, a na domysły nie pozwala także wiedza współczesna.

Jeśli zaś jakiś refleks rzeczywistych zjawisk kryje się za wyobrażeniem ludu, który *radził* pod przewodnictwem pana, to z pewnością nie w samej sielankowo-patriarchalnej idei odwiecznej i jeszcze niezatartej demokratycznej *gminnoty*. Prawdziwe jest obecne w tle tego wywodu spostrzeżenie, że stosunki między chłopem a panem nie musiały być wtedy i często wcale nie były naznaczone trwałym antagonizmem. Warto w tym kontekście przytoczyć opinię Henryka Łowmiańskiego, który podkreślał, że choć immunitet w konsekwencji powodował *uściślenie zależności poddanych od panów*, to jednak z drugiej strony *ratował ludność z opresji administracyjnej* oraz że w ten sposób *w swym panu feudalnym ludność wieśniacza zyskiwała naturalnego obrońcę przeciw nadużyciom ze strony urzędników książęcych, agresji sąsiadów, pretensjom czynników kościelnych, a immunitet sądowy umożliwiał panu feudalnemu pełnienie również funkcji patrona swych poddanych we własnym interesie pojmowanej*[411]. Jeśli jednak trudno uznać, że ów obraz *gminnoty* z patriarchalnym motywem stanowi u Lelewela efekt wyidealizowania zasadniczo trafnych obserwacji, dostrzeżenia płaszczyzny wspólnego interesu i wspólnego działania pana i chłopa, która na tle szeroko upowszechnionych postaw dziejopisów tamtego czasu jest poniekąd „normalna", to z powodu ele-

---

[410] B. Zientara, *Społeczeństwo polskie...*, s. 101.

[411] H. Łowmiański, *Początki Polski*, t. VI, s. 571.

mentarnej niespójności z innymi jego twierdzeniami. Jeśli między panem a jego *kmieciami* panowały relacje tak sielankowe i *gminnototwórcze*, to jak możliwe były te uciążliwości i ucisk, których istnienie mocno akcentował? Trzeba zauważyć, że jego stanowisko nie polegało na utrzymywaniu, że zdarzały się w tym zakresie diametralnie różne praktyki i postawy; zostały przedstawione dwie sprzeczne generalizacje, służące w różnych miejscach różnym elementom ideologii.

* * *

Twierdzenia o rozwoju ekonomicznym i rosnącej pomyślności sąsiadują w *Uwagach* nie tylko z obrazem wzrostu obowiązków ciążących na ludności chłopskiej, ale też z sugestiami, że w tym właśnie czasie powinna była nastąpić (czy wręcz nastąpiła) katastrofa dochodów publicznych. Książęce nadania miały bowiem powodować, że *wszystkie ciężary i obowiązki niegdyś krajowi i państwu służące, przeszły na mnogich posiadaczy*, zamienione zostały *w pańskie dostatki*, a w rezultacie *wyzuwały skarb z dochodów*[412]. Trudno jednak zgodzić się z opinią, że kłopoty finansowe wielu ówczesnych władców dzielnicowych warunkował jedynie ten czynnik, a dodanie stwierdzenia, że *książęta* [...] *wyzuci z dochodów, przywodzili swój byt do ostatka, zastawiając ziemie i powiaty lichwiarzom niemieckim, a mianowicie krzyżakom i margrabiom magdeburskim*[413], tworzy obraz zupełnie jednostronny. Ocena ta abstrahowała od łatwych zda się do zauważenia pozytywnych dla skarbu skutków takiej polityki w dłuższej perspektywie, tzn. od stworzenia podstaw utrzymania siły zbrojnej bez ponoszenia kosztów jej wyposażenia przez państwo[414]. W tej sytuacji ograniczona prawda, że nadania *wyzuwały skarb z dochodów*, stała się fałszem, kiedy badacz generalizował ją, odnosząc do całej epoki. Był to przecież impuls rozwoju gospodarczego, a ostatecznie także droga do powiększenia z czasem książęcego budżetu, opartego na nowej strukturze[415], czego dziejopis już nie odnotował. Przedstawiał on tę problematykę tak, jakby nie zdawał sobie sprawy, że w ten sposób zostały uruchomione przemiany, które kontynuowane w XIV wieku, doprowadziły do takiego stanu rzeczy, gdzie siła skarbu państwa wyrównywała braki innych atutów w polityce Polski.

Teutońskie prawo — pisał uczony — *zupełnie polskie uchylało, umarzało, wprowadzając obcy płód narodowości niechętny, nieprzyjazny, dla bytu państwa niebezpieczny, którego ciągła obecność siała między mieszkańcami niezgody i dolegliwe rozerwanie*[416]. Konstatacja tak poważnego zagrożenia ze strony prawa nie-

---

[412] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami*..., s. 86, 88.

[413] Tamże, s. 93.

[414] Prawo niemieckie — pisał Jerzy Wyrozumski — *władcom przyczyniało wojowników o dobrym wyposażeniu bojowym* (J. Wyrozumski, *Historia Polski*..., s. 122).

[415] J. Bardach i G. Labuda pisali, że rozwój gospodarczy kraju oraz nowy ustrój skarbowy stwarzały wówczas *ekonomiczne podstawy umocnienia władzy monarszej* (*Historia Polski*, t. I, cz. 1, red. H. Łowmiański, Warszawa 1960, s. 462–463).

[416] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami*..., s. 88–89.

mieckiego, pomimo przekonania, że ogół ludności wiejskiej stawiał skuteczny opór jego wprowadzaniu, nie jest raczej jednym z tak częstych w jego pracach przypadków sprzeczności; wynika raczej z używania tego terminu w różnych znaczeniach. Cytowana wypowiedź odnosi się do ogółu regulacji prawa, podobnie jak słowa z *Uprzedniej myśli*, ogłoszonej razem z *Uwagami*, gdzie historyk utrzymywał, że *prawa cudzoziemskie civilne i kriminalne wprowadzone u nas pokrzywiły wyobrażenia, pokrzywdziły wielu: krzywdziły pospolicie człowieka ludu*[417]. We wcześniej cytowanych uwagach o oporze *kmieci* przeciw *prawu niemieckiemu* termin ten został użyty, jak się wydaje, w znaczeniu systemu zwolnień immunitetowych, *libertacji* od ogółu *posług i powinności spełnianych przez polską ludność wiejską*[418]. Należy podkreślić, że nie zawsze zakres pojęciowy tego określenia w jego tekstach łatwo jest rozróżnić, a wypowiedzi o *obcym* prawie w nader enigmatycznym sensie napływających z zachodu *feudalnych* wzorów mogą jeszcze pomnażać konfuzje.

Rolę przyczółków w inwazji *teutońskiego prawa* na ziemie polskie pełniły oczywiście miasta, a miała ona według badacza taką siłę, że doprowadziła do powszechnej anarchii. Usiłowania wydobycia kraju z *najburzliwszego odmętu* mogło być skuteczne tylko pod warunkiem usunięcia tej przyczyny i nawrotu do tradycji. Podjął taką próbę Władysław Łokietek, *żeby jednak ożywić prawo polskie i dźwignąć moc jego, trzeba było przywrócić wszędzie wszystko to, co zapewniało wolność i bezpieczeństwo mieszkańców, zamożnych i ubogich, szlachty i kmieci*[419]. Ostre oceny skutków recepcji obcego prawa, które — jak pisał dalej — *gałęziami i chwastem swym cały kraj ćmiło*, idzie tu w parze z ogólnikowością. W całym dziele brak próby pokazania negatywnego wpływu konkretnych norm na zjawiska społeczne; uczony nie potrafił wskazać tam niczego, co mogłoby uchodzić za podstawę malowanego tak dojmująco zagrożenia (chyba żeby serio traktować to, które powodować miała instytucja *dziedzicznego sołtysa* czy upowszechnianie „sądów bożych"). Jeśliby nawet zgodzić się z tezą, że *wolność i bezpieczeństwo mieszkańców* istotnie wówczas ucierpiały, to sugestia, że stało się to wskutek oddziaływania prawa niemieckiego, jest więc tylko na niczym nieopartą insynuacją. Klimat potępienia owego zabójczego importu podkreśla ciągle retoryczny kontekst: jawi się on a to jako *obcy płód narodowości niechętny*, a to *chwast*, a to *obca szkarada*[420]. Całościowe spojrzenie na te zatopione w aurze skrajnej emocjonalności wywody nie pozwala wątpić, że *prawo teutońskie* było złe dlatego, że było właśnie *teutońskie*, a nie polskie.

Ale było też złe dlatego, że regulowanie życia społeczeństwa przez różne systemy prawne oznaczało jego niebezpieczne rozdwojenie. Ten kierunek wywodów

[417] Tenże, *Uprzednia myśl...*, s. 10–11.
[418] S. Trawkowski, *Przemiany społeczne...*, s. 96.
[419] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 99.
[420] Tamże, s. 88, 193; J. Lelewel, *Historyczny rozbiór prawodawstwa...*, s. 101.

badacza opiera się niewątpliwie na trafnych obserwacjach i prowadzi do godnych uważnego potraktowania sądów. Nie należy bowiem pomniejszać negatywnych stron napływu ludności obcej pod względem kulturowym i etnicznym, nieraz (potencjalnie czy faktycznie) skłonnej do nielojalności wobec ośrodka politycznego ziemi, w której się osiedliła. Nie należy także kwestionować istnienia negatywnego aspektu jej szerokiej autonomii, faktu, że miasto, które *ze swym prawem niemieckim i mieszczanami uzyskuje byt w państwie osobny* [...] *jest rzecząpospolitą osóbną w sobie*[421], mogło stanowić oparcie działań groźnych dla integralności państwa. Oczywiste jest też, że napływ ludności niemieckiej prowadził w dłuższej perspektywie do trwałego zerwania związków politycznych niektórych terytoriów z resztą ziem polskich oraz stopniową utratę tożsamości językowej i plemiennej ich mieszkańców. Nie należy również lekceważyć tego, że funkcjonowanie obok siebie różnych systemów prawnych generowało obszar potencjalnych sporów i wymagało podjęcia działań zmierzających do ujednolicenia i osiągnięcia spójności wewnętrznej. Wolno zarazem wątpić, by miraż narodowej jedności i jednorodności, który stymulował postulat jednolitego i prostego systemu prawa, był w ogóle możliwy do zrealizowania w warunkach średniowiecza.

Jeśli Lelewel trafnie postrzegał zagrożenie spoistości tkanki społecznej przez napływ obcego substratu czy dezorganizację wymiaru sprawiedliwości z powodu różnych systemów prawa i niejasności kompetencyjnych, to zdecydowanie zabrakło mu zrozumienia drugiej strony tych zjawisk. Nie dostrzegł tego, co podkreśla dzisiejsza historiografia: że ówczesny rozwój miast, tworząc *więzi handlowe o szerszym zasięgu, wykraczające poza granice pojedynczych księstw i wymagające opieki władzy państwowej*, silniejszej niż władza skłóconych książąt, mimo ich składu etnicznego i ciążenia ku niemczyźnie, *i tak stanowił obiektywny czynnik zjednoczenia Polski*[422]. W jego obrazie historii nie było także miejsca na myśl, że poznawanie doświadczeń i wzorów obcych z reguły wzbogaca, że ich przenikanie i konfrontacja z dziedzictwem własnym daje możliwość selekcji i ulepszenia jego elementów, że nie musi oznaczać utraty tożsamości. Zwłaszcza gdy było to kwestią dobrowolnej recepcji, a nie narzucenia przez zewnętrzną przemoc (wszakże uczony nie był gotów uznać, że w dziejach ówczesnej Polski właśnie o taki chodziło przypadek). *Zasadniczy trzon ziem polskich mógł wytrzymać, a nawet dość sprawnie absorbować nawarstwianie się wpływów obcych* — twierdził Aleksander Gieysztor w odniesieniu do tego okresu[423].

Ocena inwazji *teutońskiego prawa* i w ogóle przemian epoki *możnowładztwa* znakomicie pokazuje, że wyobrażenia Lelewela nie dopuszczały takiej dialektyki procesu historycznego. Nie było tam miejsca ani na ścieranie się bezosobowych

[421] Tenże, *Uwagi nad dziejami...*, s. 91–92.

[422] J. Wyrozumski, *Historia Polski...*, s. 137.

[423] A. Gieysztor, *Więź narodowa i regionalna...*, w: *Polska dzielnicowa i zjednoczona*, red. A. Gieysztor, Warszawa 1972, s. 32.

sił, którego rezultaty wyznaczają kierunek zmian, ani na świadomy wybór tradycji, na jej weryfikację i eliminowanie wątków nieefektywnych za sprawą aktywności jednostek i grup społecznych, uczestniczących w ten sposób w procesie rozwoju. *Uwagi nad dziejami Polski* stanowiły kolejną fazę odchodzenia uczonego od koncepcji oświecenia, opartych na idei postępu. Nie odwoływał się tam jeszcze do pierwotnego objawienia, ale istotą jego przekonań było już upatrywanie w przeszłości — w zamglonych i nierozpoznanych do końca słowiańskich *origines* — wzoru przyszłych dziejów. Przekonanie o istnieniu takiego wzoru nie było tożsame z tezą o konieczności integralnego podtrzymywania pierwotnych form i instytucji, toteż terminu „postęp" nie wyeliminował ze swego słownika. Integralnie miały być zachowane wartości konstytuujące istotę dziedzictwa *początków*, co nie wykluczało ewolucji form, w jakich się przejawiały, jednak ta mogła być jedynie niezakłóconym „rozrastaniem się" z nasienia i wymagała zatamowania i eliminacji zawsze toksycznego importu kulturowego.

Obraz zagrożenia jedności przez *szkaradę* obcego prawa stanowi funkcję przejętego od Rousseau ideału społeczeństwa, składającego się z identycznych molekuł i kierowanego przez *volonté générale*. Z tej perspektywy cała epoka *możnowładztwa* była okresem generalnego odwrotu, i nie tylko z tego powodu, który komunikuje literalnie jej nazwa. Wcześniejszy etap inwazji feudalnych zasad wyrażał się w nadaniach *jure haereditario*, które *ustalając własność osobistą nadwerężały prawo narodowe, powierzały je osobistości, narażały na dowolność*[424]. W tych słowach mieści się istotna treść kolejnego etapu rozpadu społeczności, stanowiącego pierwotnie duchowy monolit (przypomnę, że w fazach wcześniejszych najpierw przekreślona została równość i powstały klasy, następnie zaś zlikwidowana podmiotowość polityczna klasy niższej). Znaczenie tego procesu ujawnia się w pełni w świetle tezy, że *ustalenie własności osobistej* oznaczało (prócz otwarcia drogi do zabójczego dążenia do bogactwa) także podważenie zasady wspólnej własności, która stanowiła fundament wspólnoty, a tym samym warunek jej potencjalnej regeneracji. (Dlatego Lelewel będzie twierdził, że zasada ta, choć praktycznie nadwerężona, jako naczelna idea ustroju pozostała w mocy przez całe dzieje Rzeczypospolitej i obowiązuje nadal.) Inwazja *prawa teutońskiego* dodała kolejną negatywną jakość: dwoistość norm, która powodowała erozję odwiecznego systemu wartości. Stwarzając względnie trwałe różnice w obrębie państwa, upowszechniając wątki obcej cywilizacji, tworzyło ono istotną przeszkodę na drodze do przywrócenia *gminowładztwa* w jego pełnej postaci, zakładającej kulturową jedność populacji. Odrębne nie tylko za sprawą tożsamości etnicznej i kulturowej, ale też ze względu na specjalny, uprzywilejowany status, niemieckie mieszczaństwo było *przerażającą zapowiedzią dla narodowości podzielonej, na osobne rozerwanej działy*[425]. W tych słowach można usłyszeć wyprzedzające tok

[424] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 88.
[425] Tamże, s. 92.

dzieła stwierdzenie, że *gminowładztwo*, które się odrodzi, nie będzie mogło objąć całości społeczności.

Nie ulega wątpliwości, że taki obraz przemian w epoce rozbicia dzielnicowego, taki zakres odstępstwa od pierwotnego ideału, wykluczał w kategoriach racjonalnych rychły nawrót do zatraconych wartości, nawet w ograniczonym zakresie. To, że jednak tak się miało stać, jawi się w syntezie Lelewela jako paradoksalny zwrot, niemożliwy do wytłumaczenia; konieczne staje się odwołanie do czynników innej natury. Tworząc w podsumowaniu wyodrębnionej przez siebie epoki dziejów Polski skomprymowany, *nader posępny obraz możnowładztwa*, dziejopis twierdził, że jego rozrywające kraj działania *nierychlej powściągnione być mogły aż dopiero kiedy duch obywatelski znamienitszej części narodu wzmógłszy się, stał się szkarady hamulcem*. Hipostaza *ducha obywatelskiego*, który staje się realnym czynnikiem wydarzeń, stanowi w zasadzie jedyne „wyjaśnienie" nawrotu do *gminowładztwa* w jego społecznie zawężonej, ale wedle badacza mimo to zachowującej demokratyczną istotę postaci. Stosując zaś choćby najluźniej pojęte kryteria realizmu i racjonalności, jego koncepcji także w tym punkcie nie można nie wytknąć rażących niekonsekwencji. Należałoby bowiem zwłaszcza zapytać, jak to się mogło stać, że tę nową wersję *gminowładztwa* wprowadza klasa dotychczas mu wroga.

Rozdział V
ROZKWIT *GMINOWŁADZTWA SZLACHECKIEGO* I JEGO *ZAWICHRZENIE*

O ile obraz dziejów słowiańskich i polskich w części poprzedzającej epokę *gminowładztwa szlacheckiego* Lelewel zasadniczo zweryfikował w tekstach napisanych po wydaniu wersji francuskiej *Uwag*, o tyle interpretacja ich późniejszego okresu właściwie nie ulegała już wtedy istotnym zmianom. Wśród fragmentów dodanych w edycji polskiej niewiele dotyczy epoki od XVI do XVIII wieku; również *przypiski* do *Dziejów potocznych* mają raczej charakter szerszej ilustracji pewnych kwestii, a nie rewizji, czy choćby istotnego dopełnienia dawniejszej interpretacji. Za wskaźnik ewolucji poglądów na temat epok *gminowładztwa* oraz jego *zawichrzeń* w ostatnim okresie dziejopisarstwa Lelewela można też uznać *Panowanie króla polskiego Stanisława Augusta Poniatowskiego*[1], chociaż — zgodnie z tytułem — praca ta traktuje o relatywnie niedługim okresie. Tekst ten powstał już w 1818 roku, pierwotnie jako szkic, oparty na tradycji ustnej, by w kolejnych, ciągle zmienianych wersjach z lat 1831–1859 przybrać charakter syntetycznego zarysu. Dokonywane zmiany pokazują przede wszystkim narastające potępienie arystokracji i monarchii (daleki od tego był jeszcze tekst z 1831 roku), co współbrzmi przy tym w pełni z charakterem licznych historycznych odniesień z deklaracji politycznych i przemówień dziejopisa. Wszystkie te poprawki wskazują wyraźnie, że zmiany i uzupełnienia, odnoszące się do dziejów Polski od schyłku średniowiecza począwszy, które wprowadzał do dawniejszych dzieł w ostatnim ćwierćwieczu życia, oznaczają jedynie radykalizację sądów, a nie jakościowe zmiany.

Jedyną pracą, interesującą z perspektywy kształtowania się całościowego ujęcia historii Polski i niestanowiącą przeróbki dzieła napisanego wcześniej, a napisaną później niż pierwsza wersja *Uwag*, jest *Korona Polski i jej królewskość*. Stanowi ona tyle skrótowy zarys dziejów instytucji władzy króla w kontekście zmagań pierwiastka demokratycznego i arystokratyczno-monarchicznego, co polityczny pamflet. Dowodzi radykalizacji ocen autora, a przede wszystkim

---

[1] J. Lelewel, *Panowanie króla polskiego Stanisława Augusta Poniatowskiego*, *Dzieła*, t. VIII, Warszawa 1961.

narastanie tendencji do uznawania wpływów obcych za główny czynnik sprawczy szeregu zjawisk trudnych do pogodzenia z apologią ustroju Rzeczypospolitej. Trzeba jednak pamiętać, że tekst powstał przed sformułowaniem idei *pierwotnego objawienia* (1847), która miała się stać ontologicznym fundamentem wizji starożytnych i średniowiecznych dziejów słowiańsko-polskich w ostatnim okresie jego pisarstwa. Natomiast po tej dacie żadne szersze wypowiedzi Lelewela odnoszące się do dziejów późnego średniowiecza i nowożytnych nie są znane. Jest zatem co najmniej prawdopodobne, że nie widział on powodu, by zasadniczo zmieniać to, co w tym zakresie twierdził wcześniej. Wydaje się, że rzeczywiście w sensie logicznym takiego powodu nie było, a wręcz można przypuszczać, że do odwołania się do idei *pierwotnego objawienia* prowadziło nasilenie swoistego imperatywu apologii ładu *gminowładczego* w Polsce Jagiellonów. Należy zarazem odnotować, że w pierwszej wersji *Uwag* uczony pisał, iż jedynie Polska *dźwignęła i postawiła zasady do których stara Europa dąży aby odmłodnić i położenie swych mieszkańców ulepszyć*[2]. Określenie *odmłodnić*, które stanowi zdawkowe, ale wyraźne przywołanie ideału etyczno-społecznego, leżącego gdzieś w prehistorycznej przeszłości — ideału przy tym bynajmniej nie partykularnego, słowiańskiego, ale uniwersalnego — wolno uznać za zapowiedź późniejszej idei *pierwotnego objawienia*.

Należy podkreślić, że obraz poprzedniego okresu dziejów Polski nie ukazywał bynajmniej stopniowego narastania zjawisk, które prowadziłyby do powstania porządku *gminowładczego*. Wprost przeciwnie: po kilku wiekach przemian, które od tego ideału sukcesywnie oddalały, nastąpił nagły, przez żadne procesy społeczne nieprzygotowany zwrot. W pierwszej wersji *Uwag* ideał ten rysował się — warto przypomnieć — mgliście; dopiero dokonane poprawki, a zwłaszcza inne późniejsze teksty, stworzyły obraz rozwiniętego *gminowładztwa* Słowian jako dziedzictwa *pierwotnego objawienia*. Fakt, że punktem odniesienia dla badacza kreślącego w *Uwagach* okoliczności przełomu był wariant pierwszy, nie ma dla tej kwestii większego znaczenia: istotna jest ocena sytuacji społecznej i politycznej Polski w okresie bezpośrednio poprzedzającym przemiany. Jej zasadniczym rysem był *nieład możnowładczy*, połączony z wszechogarniającą inwazją *teutońskiego prawa*, które niszcząc odwieczną tradycję, stworzyło stan śmiertelnego zagrożenia. Taka diagnoza, którą od tego, co miało ukształtować się niebawem, dzieliła prawdziwa przepaść, określa konieczność powstania obrazu radykalnego przełomu, a nie stopniowego przejścia.

W maksymalnie uogólnionym zarysie ówczesna rewolucja wyglądała następująco: *Niedola bytem kraju chwiała, kiedy w części jego podniósł się w dość mnogim wydziale narodu obywatelski duch aby złe zatrzymać i w szlachcie dźwignął dla nieładu możnowładczego nieprzełamaną tamę, tak iż wnet wyuzdaność możnych zesłabła, wysilona gasła.* I dalej: *dzielność* Władysława Łokietka, *po-*

[2] Tenże, *Uwagi nad dziejami...*, s. 173.

wodując się duchem narodu, przytłumiła rozpustę; sejmy chęciński 1331, wiślicki 1347 i inne otworzyły narodowi udział do sprawy powszechnej stanu[3]. Łatwo w tej refleksji, jak również w jej kontekście, dostrzec typowy dla oświecenia schemat wyjaśniania, oparty na koncepcie „poziomu granicznego": natężenie zła, które doprowadziło do *przerażającego kraju położenia*, do jego terminalnego zagrożenia, musiało wywołać reakcję: *duch obywatelski odzyskał dzielność*[4], a w efekcie nastąpił zwrot tendencji. W schemacie tym pojawiły się wszakże w roli istotnego czynnika sprawczego abstrakcyjne byty, pochodzące już ze sfery romantycznej metafizyki: *duch narodu* i *duch obywatelski.*

Pojęcia te pojawiły się we wzajemnym powiązaniu, co wymaga ustalenia istoty tej relacji, a zarazem pozwala na glosę do przedstawionej wcześniej analizy rozumienia idei *zbiorowej tożsamości* przez Lelewela. *Ducha obywatelskiego* wydaje się on w istocie utożsamiać z *duchem narodu* polskiego: to skomprymowane określenie *ducha* tego narodu, którego *istotnym towarzyskim żywiołem* — co tu warto przypomnieć — jest *tylko polityczny*, a którego dziejów *głównym i jedynym przedmiotem* jest *samo tylko życie polityczne, życie obywatelskie*[5]. Niekiedy jednak stosowane formuły pozwalają sądzić, że takie utożsamienie nie jest zupełne, że jest to relacja bytu pojętego jako absolut (*duch narodu*) i jego upostaciowania w wyobrażeniach i działaniu ludzi (*duch obywatelski*). Gdy uczony pisał, że *braterstwo głęboko w umysł i uczucia narodowe wrażone, kierowało duchem obywatelskim*[6], to *duch obywatelski* jawi się jako przełożenie treści *umysłu i uczuć* (a więc właśnie *ducha narodu*) na dążenia polityczne[7]. Wydaje się zarazem znamienne, że przeważnie używał on pojęcia *duch obywatelski*, a zatem tego, które w mniejszym stopniu mogło być kojarzone z wymykaniem się refleksji poza sferę empirycznie uchwytnej rzeczywistości. Sądzę, że Lelewel musiał zdawać sobie sprawę, że w swym opisie nie udało mu się uchwycić racjonalnych przesłanek powstania *gminowładztwa szlachty*. Odchodzenie od oświeceniowego racjonalizmu było w jego postawie procesem długotrwałym, który w czasie pisania pierwszej wersji *Uwag* w połowie lat trzydziestych jeszcze się nie dokonał. W tej sytuacji określenie *duch obywatelski* prawdopodobnie miało stanowić czynnik osłabiający elementy romantycznego mistycyzmu, bez których w swej próbie przedstawienia początków *gminowładztwa* uczony nie mógł się obejść, a które budziły opór wciąż jeszcze żywotnych racjonalistycznych pierwiastków jego umysłowości.

[3] Tamże, s. 132.

[4] Tamże, s. 133.

[5] J. Lelewel, *Prawność czyli prawnota...*, s. 572.

[6] Tenże, *Uwagi nad dziejami...*, s. 151.

[7] Także pojęcie *ducha narodu* nie zawsze pojawiało się w metafizycznym wymiarze; w formule o *podupadaniu ducha narodowego* (tamże, s. 450) widać jego utożsamienie z postawą patriotyczną (choć ta, rzecz jasna, z definicji musiała służyć wartościom, które właśnie komprymowało pojęcie *ducha narodu* w sensie metafizycznym).

W rozważaniach wokół tej kwestii pojęcie *duch obywatelski* powraca ciągle, a jego obecność zda się nieraz wykraczać poza wymiar jedynie retoryczny i przyjmować charakter hipostazy. *Gminowładztwa szlacheckiego duch obywatelski* — pisał Lelewel, podsumowując czas jego triumfów — *w przestrzeniach niepomiernych podnosi rzeczpospolitę, krusząc przeciwności i zawady w postępie pojęcie swe rozwija, żywioły sprzeczne poniża*[8]. Aktywność owego *ducha* często przesłania działanie konkretnych grup czy osób, które pełnią funkcję jego narzędzia bądź też materii stawiającej opór, a kierowanej przez zasady przeciwne (*duch obywatelski był kłopocony i niepokojony tylko arystokrackimi pretensjami*[9]). Tak więc *duch obywatelski* jako — zda się — samoistnie działający podmiot *wzmógłszy się, stał się szkarady hamulcem*[10], a kiedy indziej *przeobrażał wszystkie urzędy w służbę i dostojeństwa narodowe reprezentacyjne*[11]. Na Mazowszu *usiłował powściągnąć dowolność* książąt, zaś *przeciwności, jakich doznał, dodały mu hartu i napoiły uporem i zaciętością*[12]. To znowu w innym miejscu i czasie *zżymał się* z powodu ponoszenia opłat na rzecz stolicy apostolskiej oraz *gniewnie widział* [...] *dostojność senatorską od cudzoziemskiej nominacji zależącą*[13] (tzn. sprzeciwiał się zatwierdzaniu biskupów przez papieży). Charakter hipostazy otrzymała kreacja *ducha narodowego* także we fragmencie, w którym uczony pisał o różnej (co znaczy raczej zmieniającej się w czasie) roli Wielkopolski i Małopolski w urzeczywistnieniu jego zasad. *Duch narodowy* wykorzystywał odrębności obu prowincji i posługiwał się nimi jakby swymi instrumentami, *powodując to jednej, to drugiej sprawności, opierając się na obywatelstwie tej lub owej*[14].

W refleksjach wokół genezy *gminowładztwa szlacheckiego duch obywatelski* wydaje się więc nieraz właściwą siłą sprawczą, określającą kierunek zmian, jak we fragmencie stanowiącym wprowadzenie do *trzeciego okresu* historii Polski: *Od czasu jak duch obywatelski, bacząc na przerażające kraju położenie, odzyskał dzielność, na wstrzymaniu złego poprzestać nie mógł* — pisał uczony — *wypadało mu sięgnąć do źródła aby go osuszyć i zupełnie zatamować wylew zgubny dla kraju. Widział, że ćwiertowanie i rozrywanie ziem, straty i umniejszenia kraju, szarpanina dóbr i włości, wynikały ze szczególnego interesu dynastii, z jej praw i władzy. Należało więc uchylić działy, wydzielenia, feudalne powiernictwa; usu-*

[8] Tamże, s. 271–272.

[9] Tamże, s. 155.

[10] Tamże, s. 131.

[11] Tamże, s. 155–156.

[12] Tamże, s. 172.

[13] Tamże, s. 186.

[14] Tamże, s. 290–291. Z dalszych uwag nie wynika, by istniała jakaś jakościowa różnica tych *sprawności* regionalnych czy *ducha miejscowego*; chodziło o to, że *duch narodowy*, osłabiony na obszarze Wielkopolski przez zewnętrzne wpływy, porzucił tam dotychczas usytuowany ośrodek swej aktywności. *Od owego czasu* [tj. od utraty ziem na zachodzie i północy] *dusza Polski i rzeczypospolitej zamieszkała w Małej polszcze. Starsza* [prowincja] *zdawała się kończyć posłannictwo swe; młodsza uchwyciła dalszą statku rzecz, jej duch miejscowy powoduje wiosłem i sterem* (tamże).

nąć dziedziczenie i następstwo dynastyczne. Umorzenie tego następowało zwolna i stopniami; zasada jednak i zamiar raz podniesione i ogłoszone, uprzątały zawady[15]. Trzeba zarazem zauważyć, że nie we wszystkich wypowiedziach Lelewel nadawał temu pojęciu podobny wymiar. Tym bardziej należy więc rozważyć, czy również owo hipostazowanie nie miało czysto retorycznego, pozbawionego merytorycznych konsekwencji, wymiaru. Czy zatem w intencjach autora ów *duch obywatelski* nie był jedynie metaforą, która w istocie nie powodowała ograniczenia podmiotowości realnie działających grup społecznych i nie zastępowała rzeczywistych motywacji ich działania. Dlatego nie można tutaj poprzestać na retorycznym bogactwie orzeczeń łączonych z aktywnością *ducha*, ale skonfrontować je z szerszym kontekstem.

Kontekst ów pokazuje zaś taką dalekowzroczność działań, prowadzących do ukształtowania się demokracji, że rysuje się obraz teleologicznego procesu, którego nie mogą uzasadniać badania źródłowe i który jest nie do przyjęcia także w kategoriach elementarnego poczucia realiów życia. Tę cechę syntezy Lelewela, tę teleologiczną perspektywę, można już dostrzec w przytoczonym tu stwierdzeniu, iż warunkująca rozwój demokracji szlacheckiej stopniowa likwidacja *dziedziczenia i następstwa dynastycznego* zostały jako *zasada i zamiar raz podniesione i ogłoszone*. Wyraźna staje się tu wizja przyjętego z góry projektu, który był konsekwentnie realizowany przez *uprzątanie zawad*. Kto i w jakiej formie owe zasady i plany *podnosił i ogłaszał*, tego czytelnik ani się nie dowie, ani też chyba nie odgadnie na podstawie wiedzy pochodzącej z innych źródeł. Z dalszych uwag można jedynie domyślić się (na co też wskazuje ogólny kontekst), że stało się to w XIV i na początku XV wieku, skoro *dziedzictwo dynastyczne podważone za Kazimierza wielkiego i za Ludwika andegaweńskiego, za Władysława Jagiełły ostatecznie przepadło*[16]. Teleologiczne założenie wykluczało możliwość przypisania istotnego znaczenia przypadkowym okolicznościom; bezpotomna śmierć ostatniego Piasta nie mogła zostać wpisana w taki obraz jako przesłanka czy impuls zmiany ustroju. Ideologiczne deklaracje stanowią tu zarys przygotowanych z góry ram, w które wpisuje się bieg wydarzeń. Wpisuje się tak, że wyklucza rozumowanie, wedle którego ewolucję ustroju powodował ciąg mniej czy bardziej chaotycznych żądań, dyktowanych przez krótkowzrocznie pojęty, klasowy interes, a ich rytm wyznaczały zabiegi o sukcesję tronu czy gwarantujące skuteczność presji okresowe nasilenie się potrzeb pozyskania dodatkowych środków na obronę państwa.

---

[15] Tamże, s. 133.

[16] Tamże, s. 134. Tworząc swą wizję dążenia mas *ludu szlacheckiego*, kierowanego przez idee *gminowładztwa*, do obalenia zasady *dynastyczności*, uczony ignorował choćby ogólnie znany fakt, że to wielkopolski *lud szlachecki* opowiadał się akurat za nią, popierając mazowieckiego Piasta — Ziemowita IV, zaś o obaleniu tego planu i powołaniu na tron Jagiełły przesądziło małopolskie możnowładztwo (por. np. O. Halecki, *Dzieje Unii Jagiellońskiej*, t. 1, *W wiekach średnich*, Kraków 1919, s. 93–98).

Nie oznacza to oczywiście, iż uczony nie rozumiał, że tego rodzaju okoliczności stanowiły czynnik sprzyjający dokonującym się zmianom, ani też że w postawie szlachty nie dostrzegał żadnych elementów interesowności. Tyle że widać tu silne przekonanie, iż ponad tym wszystkim stał już to dalekowzroczny, motywowany ideowymi względami projekt, już to determinanta *ducha obywatelskiego*. To zaś nie pozwalało mu dostrzec tak oczywistego, a przeczącego jego wizji faktu, jak złożony i nieoczywisty charakter elekcyjności polskiego tronu w czasach Jagiellonów. Szlachta nie uznawała go za dziedziczny, ale w praktyce widać przecież faktyczne przyznawanie synom królewskim szczególnego statusu. W tym aspekcie szczególnie spektakularna jest troska, jaką wśród szlacheckich elit — już w szczytowym okresie *gminowładztwa* — budziła możliwość bezpotomnego zejścia Zygmunta Augusta. Jak pisała Anna Sucheni-Grabowska, *dwa niezmiernie głębokie konflikty polityczne szlachty z królem z powodu dwóch jego kolejnych związków małżeńskich świadczą o przywiązaniu do dynastii: chodziło to przede wszystkim o zapewnienie królowi sukcesora*, co wskazuje *na traktowanie elekcji w łonie dynastii jako instytucji symbolicznej*[17]. Wydaje się, że tylko dogmat *gminowładztwa*, które jako *zasada i zamiar* miało oddziaływać z siłą nieodpartej determinanty, nie pozwalał Lelewelowi wyciągnąć z przedstawionych faktów wniosków zbliżonych do tych, które są oczywiste dla dzisiejszego historyka.

Gdyby pominąć te mistyczno-teleologiczne ramy, na podstawie sekwencji prezentowanych przez badacza wydarzeń ukazujących uczestnictwo szlachty w życiu politycznym, można by wnioskować, iż dostrzegał on nie tylko stopniowe, cząstkowe narastanie zmian, ale także ich spontaniczny, niezaprogramowany charakter. Obok funkcjonował jednak, powracając ciągle w postaci mglistej retoryki, ów miraż determinowanego przez *ducha* działania szlacheckich mas, ich programowej dalekowzroczności czy wymiar teleologiczny procesu powstawania instytucji *gminowładczych*. Śledzenie realistycznego wątku refleksji dziejopisa pozwala uznać za etapy kształtowania się znaczenia szlacheckiego przedstawicielstwa jako głównego elementu władzy prawodawczej wiece z czasów Łokietka i jego syna, jak też zgromadzenia prowincjonalne (*conventus szczegółowe*), które w 1404 roku wyraziły zgodę na podniesienie podatków. Oceniając ten przypadek, Lelewel zauważył, że choć nie od razu zamienił się on w prawo, to stał się naśladowanym *to tam, to ówdzie* precedensem, co mogłoby wskazywać na jego przekonanie, iż ten element ustroju powstawał w drodze powolnego ucierania się cząstkowych praktyk. Z drugiej strony pojawia się obok wizja sterującej masami idei: *ponieważ umysł tłumów przejęty był myślą, dosiadywały na zgromadzeniach politycznych niestrudzone*[18]. W tym miejscu widmo tej dziejotwórczej idei jest na tyle ogólnikowe, że na takiej podstawie trudno byłoby wnioskować definitywnie o ontologii dziejów uczonego.

---

[17] A. Sucheni-Grabowska, *Społeczność szlachecka a państwo*, w: *Polska w epoce odrodzenia. Państwo, społeczeństwo, kultura*, red. A. Wyczański, Warszawa 1986, s. 57.

[18] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 151.

Inne refleksje nie pozostawiają wszakże wątpliwości, że nie były to jakieś luźno rzucone i pozbawione znaczenia wtręty, jakiś pozbawiony merytorycznego znaczenia odblask szeroko w tym czasie upowszechnionych praktyk językowych. Procesem *wzrostu i urządzenia się rzeczypospolitej* — komprymował uczony obraz *postępu* w tej epoce — *powoduje głównie myśl, która unosi znamienitą część ludu*[19]. *Działanie powszechne tłumu* nie potrzebuje — właśnie dzięki tej wszechogarniającej idei — wyrastających ponad przeciętność jednostek, osobowych przywódców: *myśl i pojęcie kieruje gminem szlacheckim, który działa sam*[20]. Jeśli już nie wprost mistyczny, to przynajmniej skrajnie idealistyczny i nierealistyczny pierwiastek obrazu dziejów uwidaczniają refleksje, w których źródło zmian stanowi dana z góry idea, *pojęcie*. Oto uczony uznał, że *w tworzeniu się rzeczypospolitej polskiej, w urządzeniu gminowładztwa szlacheckiego: wolność, równość, niepodległość, na ostatek panowanie, wynikało z pojęcia tłumów, to pojęcie jedynie stało się bodźcem do wielkiego dzieła stanu*[21]. Tam, gdzie Lelewel przechodził od konkretnych ustaleń do refleksji uogólniającej, tworzyła ona z reguły czytelny przykład romantycznego zerwania z empirycznie uchwytną rzeczywistością.

W refleksjach Lelewela nie odnajdzie się jakiejś jednej formuły, która miałaby charakter definicji i określała precyzyjnie treść pojęcia *gminowładztwa szlacheckiego*. W każdym razie już tylko na podstawie przyjętej w *Uwagach* periodyzacji, łączącej początek jego trwania z przywilejem koszyckim Ludwika Węgierskiego, wynika jasno, iż uczony nie utożsamiał go z władzą sejmu szlacheckiego. Ram chronologicznych epoki *gminowładztwa* nie wypełniała też w całości dominacja rycerstwa-szlachty, w analogicznym sensie, jak epoka *możnowładztwa* oznaczała dominację wąskiej warstwy możnych. Można sądzić, że był to dla niego okres, kiedy *gmin szlachecki* stał się samodzielnym podmiotem w polityce, realizując swoje zasady *braterstwa i równości obywatelskiej*, co wymagało likwidacji uprzywilejowanego statusu *żywiołu arystokrackiego* i jego wiodącej roli w państwie[22]. W półwieczu między 1454 a 1506 rokiem *gminowładztwo szlacheckie do dojrzałości dochodzi*, na przełomie stuleci podnosi się *do najwyższego szczytu* i odtąd staje się hegemonem, panując *nad wszystkiemi mieszkańcami*. Ostatnia część tej epoki, obejmująca czas *od początku naprawy rzeczypospolitej 1562 aż do klęski pod Guzowem 1607 przeciąg 54 lat* [sic], *rozwija ostatecznie wszechwładztwo szlacheckiego ludu, ostatecznie urządza rzeczpospolitę*[23].

Przyjęcie cezury początkowej oznaczało faktyczne przyznanie, że zawarte w układzie z 1374 roku zobowiązanie, powodujące konieczność ciągłego zabiegania króla o zgodę szlachty na nakładanie podatków, stworzyło przesłankę uzyskania przez tę warstwę rangi decydującego czynnika w państwie. Jednakże wy-

[19] Tamże, s. 173.
[20] Tamże, s. 172.
[21] Tamże, s. 253.
[22] Tamże, s. 309.
[23] Tamże, s. 272–273.

powiedź, która miała poniekąd uzasadniać przyjętą cezurę, podnosiła inny aspekt aktu, ten mianowicie, iż *pakta, kapitulacje czyli konwencje z Ludwikiem andegaweńskim, zwane przywilejami, udzielone, przyznane ciału narodowemu, tworzą stan rycerski*. Nader znamienne było także użycie określeń *pakta, kapitulacje czyli konwencje*, które — jak badacz dodał — były *zwane przywilejami* (czyli w domyśle: wcale nimi nie były). Ta dbałość o stosowaną terminologię wynika tu oczywiście stąd, że słowo *przywileje* miało dla wyznawcy egalitaryzmu mocno pejoratywną konotację; za *wyosabianie się i wyłączanie uprzywilejowaniem* ciągle przecież piętnował *arystokrację*. Używania tego utartego terminu w odniesieniu do uzyskiwanych przez szlachtę uprawnień nie unikał jednak konsekwentnie, ale podkreślał przy tym, że przywileje Ludwika i Jagiełły *cale nie były łaską ani swobodą lub darem względem samowładcy udzielone: były wzajemnym przyzwoleniem, rodzajem umowy, która określała obywatelskie prawa i obowiązki króla*[24]. Jak widać, zwracał pilnie uwagę, by dosłownie odczytany termin *przywileje* nie stanowił dysonansu, zakłócającego retoryczny motyw *dość mnogiego wydziału narodu* tchniętego *obywatelskim duchem*. Terminy *pakta, kapitulacje, konwencje* wyrażają zaś dobrze „kontraktowy" charakter władzy królów Polski, eksponowany przez badacza już w odniesieniu do tego okresu. Pojawiająca się przy tym uwaga, że już *sejmy chęciński 1331* i inne *otworzyły narodowi udział do sprawy powszechnej stanu*, zda się ponadto wskazywać alternatywne kryterium i inną przesłankę przełomu. Wobec tego, że rok 1333 przyjął uprzednio jako cezurę w *Teodora Wagi historii królów i książąt polskich* oraz w *Dziejach potocznych*, wolno sądzić, że w kwestii datowania tego umownego początku *gminowładztwa szlacheckiego* nie pozbył się wahań.

Na bliższe zainteresowanie zasługują niewątpliwie uwagi dziejopisa odnoszące się do przełomowego w dziejach *gminowładztwa szlachty* momentu w początkowym okresie wojny trzynastoletniej. *Stan rycerski* — pisał — *znalazł się w ciągłym zetknieniu, w chwili wypoczynku wojennego gromadził się, obradował, zawiązywał conventus na których przepatrywał przywileja, prawodawstwo, rozważał i uchwalał rozporządzenia do okoliczności stosowne, które się potrącały, nie przynosząc niczego stanowczego. Ustawicznie tym doświadczeniem rozruchany, dostrzegł, że prawodawstwo jego gdyby nabyło mocy, więcej by wolności zapewniło, aniżeli przywileje lub ich powtarzanie i potwierdzanie, przeświadczył się, że dla zapewnienia prawodawstwu mocy, dorywcze i z przypadku wynikłe ustawy będą zawsze niedostateczne, że trzeba na to uchwał rzeczpospolitej zgromadzeń, dla których wypada pewne obmyślić i przepisać prawidła*[25]. Pojawił się więc znowu w ogólnikowej postaci wątek stworzenia racjonalnego projektu zmiany ustroju, *obmyślenia i przepisania* reguł systemu parlamentarnego, przy czym w stosunku do wcześniejszej wzmianki o tym, jego powstanie zostało znacznie przesunięte

[24] Tamże, s. 153.
[25] Tamże, s. 151–152.

w czasie. Trzeba dodać, że inni historycy zupełnie nie dostrzegli takich konstruktywnych, perspektywicznych planów zmiany podmiotu władzy prawodawczej w żądaniach szlachty, które wymusiły przywilej cerekwicko-nieszawski. Walka o uznanie prawa blokowania niechcianych aktów króla bez wątpienia na taką ocenę nie zasługuje, a że nic innego za tymi zabiegami nie stało, najlepiej dowodzi fakt, iż przez bez mała cały następny wiek poza praktykę przyzwalania na plany tronu, czy też ich paraliżowania, szlachta w zasadzie nie wychodziła[26].

Z gruntu nieprawdopodobna sugestia, że w połowie XV wieku szlachta stworzyła całościowy projekt ustroju w duchu demokratycznym, nie jest jedynym zastrzeżeniem, jakie można odnieść w stosunku do tych refleksji. Rozmijają się one bowiem z podstawowymi faktami: nie ma tu (ani w innym miejscu) informacji, że pospolite ruszenie po prostu odmówiło udziału w walce, która była elementarną powinnością szlachty, uzasadniającą jej przywileje. Pisanie o *wypoczynku wojennym* w odniesieniu do chwili, zanim dokonała ona jakiegokolwiek *czynu* na tym polu, służy ewidentnie zacieraniu prawdy o szantażu w stosunku do króla. Nie od rzeczy byłoby także wspomnieć o żałosnych efektach walki podjętej później, kiedy udało się już wymusić zgodę na stawiane żądania[27]. Umieszczona w takim kontekście ocena postawy Kazimierza Jagiellończyka, w której uczony stwierdził, iż *rozogniona wojna pruska odkryła niepomierną jego łatwość i powolność do udzielania przywilejów i przyzwalania*[28], zakrawa już na jawne kpiny z faktów. W świetle poglądów Lelewela trudno byłoby jednak uznać takie usprawiedliwianie za zaskakujące: gdyby przyznał, że w walce o swe przywileje szlachta nie wahała się *odstąpić sztandaru państwowego*[29], narażać dobra ojczyzny i grozić królowi pozostawieniem go samego w obliczu wroga, obalałby jeden z ideologicznych filarów swej syntezy historycznej.

Przyznanie Kazimierzowi poczesnego miejsca w szeregu władców Polski, którzy nie tylko nie przeszkadzali w *urządzeniu rzeczpospolitej*, ale *zdawali się ra-*

[26] Fundamentalne studium Władysława Konopczyńskiego pokazało, że szlachecki parlamentaryzm, w zasadzie jedynie poza okresem, kiedy dojrzał *ruch egzekucyjny*, to przede wszystkim liczne przykłady wykorzystywania ogromnej swobody krępowania planów i działań władzy monarszej. Widoczne od jego początków dążenie do jednomyślności oraz wcześnie powstała praktyka wiążącej posła instrukcji prowadziły ostatecznie do uznania pojedynczego sprzeciwu za podstawę sparaliżowania wszelkich działań sejmu. Za podsumowanie tej istoty szlacheckiego sejmowładztwa można uznać opinię historyka o *liberum veto* jako *despotycznej tyranii w duchu konserwatywnym* (W. Konopczyński, *Liberum veto. Studium porównawczo-historyczne*, Kraków 2002, s. 160).

[27] Tego faktu badacz nie ujawnił, choć zdawał sobie sprawę, że wojna pokazała ograniczoną przydatność pospolitego ruszenia, co pośrednio i bardzo oględnie wyraził w innym miejscu (J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami*..., s. 176). Powstaje przy tym nieodparte wrażenie, że starał się jego kompromitację ukryć, pisząc, że *na żołdzie stojące wojsko nieliczne dorywczo wspierane było świetnemi stanu rycerskiego sprawami* (tamże).

[28] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami*..., s. 153.

[29] W. Konopczyński, *Liberum veto*..., s. 136. Wyrozumski pisał zaś, że szlachta odmówiła wówczas *spełnienia swego podstawowego rycerskiego obowiązku służby wojennej* (J. Wyrozumski, *Historia Polski*..., s. 188).

czej kierować owym wielkim dziełem[30], stanowi kolejny efekt odwrócenia się od oczywistych faktów. Do powstania szlacheckiej demokracji, a pośrednio do uformowania się z gruntu wypaczonej postaci parlamentaryzmu władca ten przyczynił się faktycznie w znaczącym stopniu, ale całkowicie wbrew swoim intencjom, które zmierzały w zupełnie innym kierunku niż owo, zdaniem Lelewela *wielkie, dzieło*. Zdeklarowany autokrata, który forsował swe plany, wykorzystując animozje między szlachtą a możnowładztwem wedle zasady „dziel i rządź" i nie dostrzegając w swej krótkowzroczności przyszłych konsekwencji przedwczesnego rozbudzenia apetytu niedojrzałych do samodzielnej roli politycznej żywiołów społecznych[31], awansował w ten sposób na świadomego promotora absolutnej demokracji. Jest znamienne, że autorowi *Uwag*, odwołującemu się tak chętnie do ideału wolnościowego, nie przeszkadzały liczne przypadki zupełnie nieliczącego się z prawem łamania oporu poddanych przez króla, tym bardziej że ostro to koliduje z demagogiczną oceną Batorego w sprawie Zborowskiego. Jest oczywiste, że decydowało tutaj dostrzeżenie tej rzekomej *niepomiernej łatwości i powolności do udzielania przywilejów* szlachcie.

* * *

Ewolucja demokracji szlacheckiej, kolejne promujące ją akty prawne oraz kształtowanie się praktyki parlamentarnej w *Uwagach* jawią się jako proces dokonujący się w zasadzie bez konfliktów, niemal bezkolizyjnie zmierzający ku ideałowi, bez powodowania jakichkolwiek, choćby ubocznych konsekwencji. Wyjątek stanowi — w pewnym stopniu — podporządkowanie interesom warstwy rządzącej chłopów i mieszczaństwa (interpretacyjną ekwilibrystykę uczonego w tej kwestii przedstawię obszerniej w ciągu dalszym). Mogło się tak stać, gdyż dwaj ostatni Jagiellonowie *przyzwalali na to wszystko, co wiodło do składniejszego rzeczpospolitej urządzenia*, nie kierując się w tym zresztą żadnymi innymi oczekiwaniami, jak tylko *przeświadczeniem zgodnym z obywatelskim duchem*, to zaś wynikało stąd, że *z młodu w kole obywatelskim wychowani, napawali się tymiż co naród życzeniami*[32]. Nie ma tu zupełnie miejsca na ukazanie tak ważnych wy-

---

[30] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 152.

[31] Ocena działań Kazimierza była jednym z istotnych punktów kontrowersji między Szujskim a Bobrzyńskim w sprawie genezy i uwarunkowań demokracji szlacheckiej. Ten pierwszy zaprzeczył tezie młodszego kolegi, że *arbitralność królewska zatrzymała bodaj na chwilę ową fatalną kolej, w jaką społeczność polska dostała się przez odłączenie interesu swego od interesu królewskiego*. Poddawał ostrej krytyce *niezdrowy i nieorganiczny monarchizm* tego władcy, twierdząc, że był on *dezorganizatorem i demoralizatorem bez granic*, który jak żaden inny król pozostawił *spuściznę zawikłań i niebezpieczeństw* (J. Szujski, *Kilka uwag o „Dziejach Polski w krótkim zarysie"*, w: *Dzieła*, seria II, t. VII, Kraków 1888, s. 178–180). Wyrazistą ocenę polityki wewnętrznej władcy, zaznaczającą przy tym szczególne znaczenie aktu z 1454 r., przedstawił Konopczyński; wedle niej Kazimierz pozostawił *świadectwo, że można chwilowo stawiać na swoim, rąbiąc gałąź, na której się siedzi, ale że co innego jest polityka upartej, silnej ręki, a co innego polityka przezornej i silnej głowy* (W. Konopczyński, *Liberum veto...*, s. 138).

[32] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 155.

znaczników polityki wewnętrznej tego czasu: na ciągłe, chociaż często niekonsekwentne, zabiegi władców o ujęcie w racjonalne ramy chaotycznego parlamentaryzmu ani na ich słabsze czy silniejsze dążenia do osłabienia pozycji szlachty i szukanie wsparcia w arystokracji, które w wypadku Zygmunta Augusta pozwalają mówić o dłuższym *rozbracie z narodem* szlacheckim[33].

Widoczna już w *Historycznej paraleli Polski z Hiszpanią* teza, że nie ustrój demokratyczny był przyczyną słabości i utraty niepodległości Polski, w *Uwagach* przekształca się w apologię szlacheckiej rzeczypospolitej. Nie oznaczało to, rzecz jasna, pochwały wszystkiego, co działo się po ukształtowaniu się systemu rządów tej warstwy. Wedle tej interpretacji rychło pojawiły się trudności, ale te powodowane były jedynie przez kontrofensywę przeciwników — tu momentem zwrotnym było panowanie Batorego. Lelewel nigdzie bodaj nie wypowiedział *explicite* oceny, że dobrodziejstwa ustroju demokratycznego nie zdołały się w pełni ujawnić; jej obecność jest jednak oczywista. Nie mogło być inaczej — od zupełnego zwycięstwa jego zasad w postaci artykułów henrykowskich do podjęcia zdecydowanej próby ich ograniczenia nie upłynęło przecież nawet dziesięć lat. Przejawy i konsekwencje takiego stawiania problemu zostaną przedstawione dalej, w tym miejscu należy podkreślić, że determinowało to uczonego do idealizowania dziejów Polski Jagiellonów w ogóle, a w szczególności ich ostatniego etapu w wieku XVI, kiedy zalety demokracji winny się już przecież zdecydowanie ujawnić. Był to ten okres, który pozwalał uczonemu przy relatywnie mniejszym udziale tej bardziej niż wątpliwej inwencji interpretacyjnej wyprowadzić idee demokratyczne ze sfery ducha i usytuować je w realiach dziejów Polski. Fakt jej rzeczywiście świetnego wówczas stanu na wielu polach nadawał takiej interpretacji pozory prawdopodobieństwa, ułatwiając mu uporanie się ze sprawą widocznych już wówczas niebezpieczeństw, które niósł ze sobą ów idealizowany ustrój.

Uczony zupełnie nie dostrzegał niesprawności ówczesnych praktyk funkcjonowania sejmu ani tym samym zagrożeń, jakie ich utrwalenie się mogło generować dla przyszłości państwa. Przedstawiał obraz całkowicie przeciwny, pisząc o *dzielności sejmów, sprawności części ludu w narodzie, części zowiącej się szlachtą*[34]. Ocena ta miała wymiar szerokiej generalizacji, nie ograniczała się bynajmniej do okresu panowania Zygmunta Augusta, kiedy szlacheckie elity zdobyły się na dojrzały program reform (*ruch egzekucji praw*), a izba poselska rzeczywiście okazała zdolność działania i współpracy z królem na rzecz jego realizacji[35]. W *Uwagach* opis parlamentaryzmu za dwóch ostatnich Jagiellonów skupiał się na ukazywaniu *potęgi sejmów*, czemu służyło dowodzenie, że jedynie z pozoru znaczący był *królewski w prawodawstwie udział*. Wprawdzie *wszystko* — pisał dziejopis — *zda się iść od tronu: panujący zdaje się wnioski czynić, działać, sta-*

---

[33] W. Konopczyński, *Dzieje Polski nowożytnej*, Warszawa 1986, s. 109, 121–122.

[34] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 165.

[35] O *sprawności organizacyjnej* działań politycznych szlachty, osiągniętej wówczas w efekcie długotrwałej praktyki zob. A. Sucheni-Grabowska, *Społeczność szlachecka a państwo*, s. 54–55.

nowić sam, w imieniu swym ogłasza prawa. [...] *Rzadko on sam do woli zgromadzonych przystępuje, zwykle on sam mówi jak władzca i prawodawca, wszystkie formy, wyrażenia są jego i dla niego: ale to są formy, pozory, wystawna powłoka. Jeśli mógł czego dokazać, to wtedy, gdy zdołał przemówić do przekonania, wyjednać namową* [...] *wola sejmujących była stanowczą, niezaprzeczoną, niezachwianą*[36]. Konstatacja braku możliwości samoistnego działania tronu w zakresie legislacji jest oczywiście słuszna, nie ma wątpliwości, że przywileje z II połowy XV i początku XVI wieku stanowiły podstawę prawną *istnej wszechwładzy, istnego monopolu prawodawczego*[37], ale przecież król nie był — przynajmniej wówczas — tylko dekoracją sali sejmowej. Nie tylko zresztą z tego powodu cytowanego fragmentu nie sposób uznać za adekwatny opis funkcjonowania sejmu; uczony pomijał strony na tyle istotne, że powstał obraz w tym aspekcie wielce mylący.

Lelewel nawet nie wspomniał o licznych przykładach paraliżowania i blokowania decyzji sejmu z powodu braku powszechnej zgody, przy powoływaniu się oponujących na brak instrukcji, o odwoływaniu się do sejmików i wielokrotnym odraczaniu rozstrzygnięcia spraw, co stanowiło raczej zwykły niż wyjątkowy obraz parlamentaryzmu w I połowie XVI wieku. A przecież *rozłazi się* w tym czasie *niejeden sejm*, gdy suma ustępstw, na które gotów jest przystać król, dla posłów jest zbyt niską ceną za zgodę na podatki[38]. Jeśli obok cytowanych refleksji Lelewela pojawia się uwaga, że *w czasach burzliwych za Zygmunta starego był 1539 przykład tłumnego zerwania się i rozejścia sejmu*, to w szerszym kontekście przypadek ten otrzymuje wymiar zupełnie wyjątkowego zakłócenia normalnej, koncyliacyjnej i owocnej praktyki. Oczywistych faktów niezborności działań i indolencji sejmu nie da się pogodzić z obrazem przedstawianym w *Uwagach*, sprawiającym nieodparte wrażenie pozytywnej determinacji, której skutkiem była dobra organizacja obrad i sprawny przebieg procedur.

W refleksjach Lelewela na temat sejmu i legislacyjnej wszechmocy szlachty nie pojawia się w żadnej postaci sprawa potrzeby poddania działań zbiorowego podmiotu życia politycznego stosownym regułom. Bez wątpienia nie postrzegał on w kategoriach zagrożenia tego, że od początku istniejące tendencje do eksponowania mocy uchwał sejmu przez tworzenie pozoru zgody wszystkich (zgodnie z formułą *nemine contradicente*) wraz z utrwaleniem praktyki wiążącej posła instrukcji prowadziły do ukształtowania się zasady *liberum veto* i zupełnego sparaliżowania władzy. A trzeba zauważyć, iż za niebezpieczne uważali te praktyki tak przez niego cenieni dwaj ostatni Jagiellonowie, zwłaszcza Zygmunt I. (Nie znaczy to, iż działali oni konsekwentnie i uczynili wszystko, aby tę tendencję odwrócić. Właśnie ten władca, *zwolennik i obrońca niezawisłej reprezentacji*, stał się mimo woli *wynalazcą instrukcji piśmiennych* dla posłów, nieświadomy, że z czasem szlachta je *utożsami z mandatem nakazczym, którym zamknie sejmowi drogę*

---

[36] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 161.

[37] W. Konopczyński, *Liberum veto...*, s. 136.

[38] Tamże, s. 147–149, 218.

do dalszego rozwoju, przenosząc ciężar decyzji na sejmiki[39].) To, że Lelewel nie widział takich zagrożeń, nie oznacza, iż w działalności sejmu nie dostrzegał objawów bezładu, ani też że nie zdawał sobie sprawy z ewoluowania ówczesnych praktyk ku triumfowi *liberum veto*. Po prostu zasady zgody powszechnej nie tylko nie uważał za groźną w swej istocie dla życia politycznego, ale, jak Rousseau, uznawał ją za warunek autentycznej demokracji. Formuła *veto trybunów ludu* stanowi sama w sobie wyraz idealizacji, co uczony podkreślał, uznając zwycięstwo tej zasady za istotny element *ostatecznego* ugruntowania *wszechwładztwa szlacheckiego ludu*[40].

Podobnie za niezbędny dla osiągnięcia ideału uczony uznawał bez wątpienia brak sztywnych procedur krępujących spontaniczne działania posłów. Wystarczy przedstawić jego stosunek do głosów obserwatorów życia politycznego w XVI wieku, których niepokoił chaotyczny charakter praktyk sejmowych. *Ten dwuwieczny niezachwiany bieg* — pisał — *tysiączne niecił kłopoty ludziom czegoś wymagającym* [?]*; im więcej w stanowisku swym słabli, tym więcej niecierpliwili się, tłumom wymawiali nieład*. Takie skwitowanie ocen krytycznych wobec powstającego (nie)ładu, które kryją się za enigmatycznie określonym stanowiskiem *ludzi czegoś wymagających* (a nie ma nigdzie polemiki z nim), jest już samo w sobie znamienne. Te małoduszne próby sypania piasku w osie rozpędzonego wehikułu *wszechwładztwa ludu szlacheckiego* zdaniem badacza skazane były wszakże na porażkę: *wszystkie wymagalności rozbijały się o zasadę utrzymywaną przez tłum wrzący, bez wędzidła, ale doświadczeniem poduczony, ciągłą wprawą podbudzany, a baczny na utrzymanie swych prerogatyw*[41]. Otoczony pozytywną aurą *tłum wrzący bez wędzidła* jest tu synonimem spontaniczności, która z natury rzeczy stanowi warunek działania zgodnego z osadzonymi w głębi dusz wartościami. Chaotyczność obrad (dla dziejopisa raczej jej pozory) to jej oczywisty przejaw, zaś na ewentualne dostrzeganie jej negatywnych skutków nic w tych refleksjach nie wskazuje. To uderzające zachwycanie się wszechmocą łamiącego wszelkie ograniczenia szlacheckiego sejmu oddaje wymownie jego zasadnicze odrzucenie myślenia w kategoriach praktycznych konsekwencji rozwiązań instytucjonalnych.

Kwestia paraliżowania działań sejmowych w czasach Jagiellonów pojawiła się wprawdzie w *Uwagach*, ale ukazana została od zgoła nieoczekiwanej strony. Oto pisząc o przywołanym już tutaj przypadku *tłumnego zerwania się i rozejścia sejmu*, uczony dodawał, że *nie ma przykładu aby panujący jako rzeczypospolitej głowa poważył się kiedy zrywać, przerywać, rozpuszczać lub zawieszać obrady*[42]. Tamowanie czynności parlamentu zyskuje tu wymiar niejako naturalnej, oczywi-

[39] Tamże, s. 143–147, 152; por. A. Pawiński, *Rządy sejmikowe w Polsce 1572–1795 na tle stosunków województw kujawskich*, Warszawa 1978, s. 441–472; J.A. Gierowski, *Historia Polski 1505–1764*, Warszawa 1987, s. 115.

[40] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 273.

[41] Tamże, s. 255–256.

[42] Tamże, s. 161.

stej prerogatywy podmiotu dominującego we władzy ustawodawczej i nie zostawia miejsca na możliwość zakwalifikowania rzeczywiście występujących w tym zakresie praktyk jako wadliwych i prowadzących do wynaturzeń. Ta wpierana przez szeroki kontekst refleksji dziejopisa wypowiedź tworzy zarazem sugestię kierowniczej roli szlachty, wyrażającej się w aktywności i inicjatywie legislacyjnej izby poselskiej, której raczej biernie poddawał się król. Sugestię fałszywą, gdyż w XV wieku na generalnych zjazdach *prym wiedli możni*, a również u progu następnego szlachta *nie stanowiła ani skrystalizowanej, ani świadomej swych celów politycznych warstwy*[43]. Dopiero w szczytowym okresie sukcesów *ruchu egzekucyjnego* w latach sześćdziesiątych XVI wieku jednym z nich *stało się uznanie w drodze bieżącej praktyki izby poselskiej za pełnoprawny „sejmujący stan"*[44]. Przedstawiony w *Uwagach* obraz działania sejmu, odnoszony do okresu sprzed tej istotnej zmiany, rozmija się dalece z rzeczywistością. Zarówno obowiązujące prawo i zwyczajowe praktyki w zakresie legislacji, jak i niedostatek siły politycznej i dojrzałości szlachty wykluczał wtedy samodzielną i dominującą rolę sejmu. Co więcej, także w okresie potęgi politycznej średniej szlachty światli przywódcy *ruchu egzekucji* zaniedbali uczynić z jej reprezentacji *ciało dostatecznie sprężyste i zdolne do funkcjonowania*[45].

Z pozoru Lelewel miał rację, gdy powtarzał swą obserwację (chcąc zapewne podkreślić jej wagę), iż *nie dostrzeże aby panujący odrzucił jaką sejmową uchwałę, albo niedopuszczeniem, jakim veto, przerywał raz rozpoczętą rozwagę, albo uchylał lub odkładał wytoczony wniosek*[46]. W całościowym obrazie parlamentaryzmu tworzy ona jednak rys mylący, skoro badacz ignorował fakt, że król miał duże możliwości sterowania sejmem, który w przeciwnym wypadku nie byłby zdolny do żadnej konstruktywnej działalności. Nie wyrażam w tej formie przekonania o jakiejś anarchiczności szlachty; jest to tylko konstatacja, że tak prawo i przyjęte praktyki, jak układ sił politycznych przesądzały, iż uchwały sejmu wymagały sankcji monarchy[47], który według obowiązującej zasady był *organicznym i niezbędnym składnikiem tego zgromadzenia*[48], co ignorowały wywody autora *Uwag*. Do czasu przyjęcia *artykułów henrykowskich* tron miał przewagę nad sejmem; *przeprowadzenie jakichkolwiek reform poza królem, choćby w imię egzeku-*

[43] J. Wyrozumski, *Historia Polski...*, s. 189, J.A. Gierowski, *Historia Polski 1505–1764*, s. 93.

[44] A. Sucheni-Grabowska, *Społeczność szlachecka a państwo*, s. 58.

[45] J.A. Gierowski, *Historia Polski 1505–1764*, s. 102.

[46] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 161.

[47] J. Bardach, *Sejm dawnej Rzeczypospolitej*, w: *Dzieje sejmu polskiego*, Warszawa 1993, s. 52–53. Sprawa *veta* króla była *zagadnieniem ze sfery praktyki*, na ogół działał on za pośrednictwem oponujących posłów czy senatorów, ale wbrew przekonaniu Lelewela zdarzały się przypadki otwartego sprzeciwu Zygmunta III (tamże). Warto też odnotować stwierdzenie Szujskiego, że *prawo konkludowania, którego jeszcze w wysokim stopniu używał Zygmunt August*, było *prawie* równe *vetu* króla (J. Szujski, *Artykuł o wypowiedzeniu posłuszeństwa. Przyczynek do dziejów konstytucji polskiej*, w tegoż: *Dzieła*, seria II, t. VII, Kraków 1888, s. 345).

[48] M. Markiewicz, *Historia Polski 1492–1795*, Kraków 2004, s. 51.

cji starych praw, nie było w ówczesnych warunkach możliwe[49]. Z drugiej strony konfrontacja ocen Lelewela z tego rodzaju faktami zmierza do banalnego stwierdzenia, że by posługiwać się demokratycznym instrumentem, społeczeństwo czy jego uprawniona część musi dojrzeć. Ale tych oczywistości żadną miarą nie mógł przyjąć do wiadomości piewca *gminowładczych* wartości jako przyrodzonej właściwości słowiańsko-polskiej duszy. Ramowe założenia jego filozofii historii powodowały również, iż niewyobrażalne było alternatywne wyjaśnienie: że oto król być może nie zrywał obrad sejmu, ponieważ często od podjęcia uchwał zależało, czy państwo mogło efektywnie działać, a w dłuższej perspektywie — wręcz przetrwać. Szlachta zaś na ogół nie była nawet w stanie wyobrazić sobie, czego wymaga dobro wspólne, traktowane w szerszym niż doraźny wymiarze oraz do czego może prowadzić na dłuższą metę forsowanie wszelkich dogodnych dla siebie postanowień.

W refleksjach wokół szeroko pojętych kwestii ustrojowych w epoce *gminowładztwa szlachty* widać, że niejaką skazą na ideale była w oczach Lelewela odziedziczona po poprzednim okresie *rozmaitość praw*. Istotne znaczenie tego wątku ujawnia się w kontekście przekonania przejętego od Rousseau, zasadniczo wykluczającego funkcjonowanie ładu demokratycznego w tak niejednorodnej społeczności. Tę *rozmaitość* tworzyło nie tylko współistnienie różnych systemów prawa (jego uwagę zwracało *cudzoziemskie* prawo w miastach, a w mniejszym stopniu prowincjonalna odrębność ziem litewskich czy Prus Królewskich), ale ponadto różnice zwyczajów i tradycji lokalnych na szczeblu województw. Według badacza okazało się jednak, że system demokratyczny stanowił ramy, które pozwalały bez istotnych kolizji godzić to *mnóstwo praw*. Mimo że tworzyły one *niewypowiedziane zawikłanie* i powodowały *tysiąc dziwacznych niedogodności*, nie stały się czynnikiem rozkładu jedności politycznej, panował jakoby wewnętrzny ład. *Takie w owe wieki rozmiłowanie w osobistych i miejscowych swobodach* — czytamy — *zasady rzeczpospolitej na niewymiernej rozwijające się przestrzeni, umiały przecie dochowywać w sworności, nimi powodować, porządek utrzymywać, nieładu nie dopuszczać*[50]. Podnosząc zastrzeżenia do tego obrazu, nie podaję w wątpliwość znaczenia owych *zasad*, uprawnień i wolności szlachty jako czynnika, który tworzył poczucie jedności *narodu politycznego* ponad regionalnymi różnicami i pozwalał z czasem niwelować odmienności etniczne i religijne, osłabiając niejeden silny separatyzm. Nie mam także na uwadze kwestii, czy *zasady* te okazały się wystarczająco silne, by wyrównać chroniczną słabość centralnej władzy, przybliżającą się w późniejszym okresie do stanu faktycznego zaniku. Refleksje badacza zmuszają do zajęcia się w pierwszym rzędzie problemem relacji między *rozmaitością* praw i tradycji oraz wynikającymi stąd *zawikłaniami* a realnym kształtem polskiego parlamentaryzmu.

---

[49] J. Gierowski, *Historia Polski do roku 1505–1764*, s. 103, 133.

[50] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 157–158.

Sejm tworzył centrum Rzeczypospolitej — twierdził Lelewel — w nim była *spójnia wszystkich cząstek i cząsteczek, wszystkich jej żywiołów, dźwignia gminowładztwa szlacheckiego, na łonie której ogniwa braterstwa i narodowości, jedność nie roztarganym utrzymywały węzłem*[51]. Z jednej strony to oczywista prawda: sejm był nie mniej ważną niż król wspólną instytucją, łączącą Koronę, Litwę i Prusy. Z drugiej — nie sposób nie zadać pytania, czy tworzona przezeń *spójnia* była wystarczająca, zważywszy, jak często jego czynność była jałowa i jak często podstawowa funkcja stanowienia uchwał była paraliżowana, by wreszcie niemal zupełnie zaniknąć. Nie bez znaczenia jest także fakt, że katastrofalnej jakości działania towarzyszyło ograniczenie jego aktywności; zbierał się rzadko i na krótko, a ponadto samo zwołanie wymagało dłuższego czasu, co w chwilach różnych zagrożeń nie pozwalało na pełnienie funkcji innej niż symboliczna (ta ocena nie oznacza jej lekceważenia). Tej praktycznej strony funkcjonowania sejmu Lelewel nie dostrzegł, tak jak notorycznie nie dostrzegał szeregu ważnych aspektów realnego wymiaru życia historycznego w ogóle. Istotne jest tu wszakże przede wszystkim to, że problem owej *spójni* może być sensownie ujęty z perspektywy ustroju Rzeczypospolitej jako całości, nie wyłączając zwłaszcza roli sejmików. W tym aspekcie musi zastanawiać, iż badacz tak bezwzględnie potępiający separatystyczne dążenia książąt dzielnicowych, nie dostrzegał niczego groźnego dla jedności państwa w praktykach, które już za ostatnich Jagiellonów uniemożliwiały nieraz stanowienie uchwał przez sejm walny i generowały tendencje do przenoszenia ciężaru decyzji na sejmiki.

Brak uregulowań, oznaczający możliwość alternatywnego rozstrzygania tych samych spraw przez sejmy prowincjonalne i sejm walny, pozwalał Kazimierzowi Jagiellończykowi, którego rzekomą *niepomierną łatwość i powolność* w spełnianiu oczekiwań szlachty uczony tak cenił, stosować praktykę odwoływania się do sejmików w wypadku niepodjęcia pożądanej decyzji przez sejm[52]. Zdobywając w ten sposób środki na cele wojenne czy broniąc swej pozycji przez szukanie przeciwwagi dla potęgi możnych w żywiole rycerskim, król działał na rzecz żywych wówczas tradycji partykularyzmu[53]. Czasy panowania trzeciego z jego synów dostarczają szeregu przykładów, jak kształtujące się praktyki sejmowania sprzyjały postawom partykularnym, utrudniającym podejmowanie niezbędnych dla państwa postanowień. *Był to niebezpieczny, rozkładowy prąd decentralizacyjny* — oceniał Konopczyński. *Rozstrzygała się sprawa poważna, jedna z najkrytyczniejszych kwestii naszych dziejów: kto przeważy — sejm czy sejmiki*[54]. Została rozstrzygnięta w sposób katastrofalny: instytucja instrukcji poselskiej, interpretowana restrykcyj-

---

[51] Tamże, s. 164.

[52] Uchodzi to za *cechę specyficzną wczesnego parlamentaryzmu polskiego* (J. Bardach, B. Leśnodorski, M. Pietrzak, *Historia ustroju...*, s. 104).

[53] Konopczyński pisał, że w rezultacie król *nie ratuje monarchizmu, a zaprzepaszcza centralizm* (W. Konopczyński, *Liberum veto...*, s. 138).

[54] Tamże, s. 141–143.

nie *jako zakaz wdawania się w rzeczy nieprzewidziane*, skojarzona z *dominującą zasadą jednomyślności*, godziła *faktycznie i pośrednio w swobodę decyzji samego zgromadzenia*[55]. Coraz częściej wszelkie materie posłowie *brali do braci*, na sejmiki — sejm musiał poprzestać na uchwale ogólnej, ramowej, a sejmiki podejmowały decyzje ostateczne, szczegółowe[56]. W końcu XVI wieku *praktyka brania do braci* uchwał podatkowych *jest prawie zjawiskiem powszechnym, ogólnym* — pisał Adolf Pawiński. W ten sposób *rozbijano jedność prawodawstwa, zadawano cios śmiertelny tej sile, która jako niepodzielna stanowiła całą żywotność organizmu sejmowego*[57]. Nic nie wskazuje na to, by te sprawy zaprzątały uwagę Lelewela; pisząc o funkcjonowaniu instrukcji poselskiej, nie odniósł się w ogóle do jej potencjału umacniania i pobudzania tendencji decentralizacyjnych[58].

Cytowana wcześniej konstatacja uczonego, że zasady Rzeczypospolitej potrafiły *rozmiłowanie w osobistych i miejscowych swobodach* utrzymywać w *sworności* i *nieładu nie dopuszczać*, nie jest równoznaczna z oceną, iż w Polsce *nieładu* nigdy nie było; co znaczy, że jeśli nieład się później pojawił, to nie za przyczyną ustroju. W słowach tych nie należy też upatrywać intencji przeczenia tej oczywistości, że *wolność szlachecka prowadziła do decentralizacji władzy*[59]. Przeczą one zaś ocenom, że instytucje demokratyczne nie tylko sankcjonowały i podtrzymywały, ale wręcz pobudzały tendencje separatystyczne. W opinii Lelewela o ustroju Rzeczypospolitej jako *spójni wszystkich cząstek i cząsteczek, wszystkich jej żywiołów* zawarta jest zaś — jak się wydaje — myśl, że istnienie państwa tak rozległego, zamieszkałego przez ludność tak różną pod względem pochodzenia, wyznania, zwyczajów i tradycji historycznych, było możliwe jedynie pod warunkiem luźnej, pozostawiającej miejsce na nieskrępowane podtrzymywanie tych odrębności, jego struktury.

Taką myśl, aczkolwiek łączoną z ujemną oceną demokracji szlacheckiej w ogóle, a tej jej cechy w szczególności, zawiera metafora Józefa Szujskiego, według której system stworzony przez Unię Lubelską i artykuły henrykowskie przypominał *strojną szatę półśredniowieczną, uszytą na to, aby się w niej mogły zmieścić wszystkie sprzeczności wielkiego aglomeratu*[60]. Zawiera ona spostrzeżenie, że forma ustrojowa, która wykluczała aktywną i długofalową politykę państwa, która spro-

[55] Tamże, s. 156, 159; por. też H. Olszewski, *Ustrój polityczny Rzeczypospolitej*, w: *Polska XVII wieku. Państwo, społeczeństwo, kultura*, red. J. Tazbir, Warszawa 1977, s. 66–67.

[56] J.A. Gierowski, *Historia Polski 1505–1764*, s. 99.

[57] A. Pawiński, *Rządy sejmikowe w Polsce 1572–1795 na tle stosunków województw kujawskich*, Warszawa 1978, s. 453. *Współrzędne istnienie sześćdziesięciu kilku sejmików z prawem stanowienia podatków* — czytamy dalej — *mogło prowadzić oczywiście tylko do zamieszania, a później do nierządu* (tamże, s. 454).

[58] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 162.

[59] J. Bardach, B. Leśnodorski, M. Pietrzak, *Historia ustroju...*, s. 179. Bardach cytuje w tym kontekście słowa, Zygmunta III Wazy: *co województwo to Rzeczą pospolitą chce być*.

[60] J. Szujski, *O młodszości naszego cywilizacyjnego rozwoju*, w tegoż: *Dzieła*, seria II, t. VII, Kraków 1888, s. 371.

wadząjąc do minimum kompetencje króla, uniemożliwiała także realne wypełnianie funkcji centralnego organu władzy przez sejm, jeśli już nie wykluczała wszelkich dążeń do unifikacji, to dawała gwarancję łatwego oparcia się im. Łączyło się z tym przekonanie, że ta właśnie cecha ustroju warunkowała jego akceptację przez wszystkie znaczące wówczas siły odśrodkowe: innowiercy widzieli w nim rękojmię, że nie zagrozi im wzmocnienie katolicyzmu, potencjalnie wspieranego przez króla, zaś Litwa mogła mieć pewność, że oprze się próbie majoryzacji przez interesy Korony. Konstrukcja ustroju, która pozwalała łatwo uzyskiwać sankcję dla partykularnych interesów i dążeń, zapewniając im priorytet przed potrzebami całego organizmu, mieściła wygodny dla wszystkich cząstkowych podmiotów, ale krótkowzroczny kompromis. Stanowiąca jeden z filarów Rzeczypospolitej zasada *jak najmniejszego rządzenia*, która oznaczała między innymi wykluczenie usiłowań prowadzących do podporządkowania rozstrzelonych dążeń grupowych interesowi całości, była dla Szujskiego symptomem zachowawczego charakteru ustroju Polski. To stąd brała się jego *antyspołeczna i antypolityczna wygoda*[61], która tak długo generowała impulsy do obrony przed wszelkimi zmianami, skłaniała do unikania rozstrzygnięć trudnych, ale koniecznych, aż na wszelkie zmiany było już za późno.

U Lelewela można dostrzec analogiczny schemat rozumowania, połączonego jednak z oceną, że obszerna i luźna *szata* ustrojowa była niezbędna, by nie dochodziło do permanentnych, rozbijających państwo starć różnych jego pierwiastków. Choć myśl taka nie została *explicite*, w formie uogólniającej formuły, wypowiedziana, wydaje się ciągle jego sądom towarzyszyć, a zupełnie wyraźna jest choćby w świetle interpretacji przyczyn powstań kozackich. Pierwsze miejsce wśród nich zda się zajmować odstąpienie od polityki respektującej odrębności prowincjonalne czy grupowe w okresie postępującego zaburzenia ładu *gminowładczego*; tu mianowicie w postaci podjęcia dzieła unifikacji religijnej. To, że akurat w tym przypadku badacz miał bez wątpienia dużo racji (co bynajmniej nie jest równoznaczne z opinią, iż błędne było dążenie do zjednoczenia ogromnego państwa pod względem religijnym, a nie sposób jego realizacji), nie może wpłynąć na ocenę, że jego wizja obywatelskiej *sworności* mimo różnic, harmonijnej spoistości Rzeczypospolitej, *spójni wszystkich cząstek i cząsteczek, wszystkich jej żywiołów*, jest nieprawdziwa i nierealistyczna.

Wiara w utopię *gminowładztwa* nie pozwalała uczonemu dostrzec, że to właśnie instytucje, które — jak sądził — w idealizowanym okresie za ostatnich Jagiellonów uzyskały postać w pełni wcielającą jego zasady, a nie późniejsze „błędy i wypaczenia", powodowały postępujący rozkład wewnętrzny państwa, jego ciężki, chroniczny kryzys. Stworzone ramy ustrojowe nie służyły kompromisowemu uzgadnianiu odrębnych interesów, ale narzucaniu ogółowi tego, co akurat wydawało się właściwe owym *cząstkom i cząsteczkom* Rzeczypospolitej. Ewolu-

[61] Tamże, s. 371–372.

cja i rozwój instrukcji poselskiej pozwalały z niej uczynić narzędzie szantażu, powodowały, że województwo mogło nakazywać: *na nic nie zezwalać, jeżeli przede wszystkim jego artykułom nie stanie się zadość*, która to praktyka, nagminnie stosowana, *zagraża całemu państwu*[62]. Wiążący charakter instrukcji w połączeniu z zasadą *nemine contradicente* umożliwił uzurpacje kompetencji prawodawczych przez *sejmiki partykularne, które stopniowo stawały się organami kontrolującymi sejm walny i w licznych przypadkach narzucały mu własne zwierzchnictwo*[63]. Prowadziło to do faktycznych *rządów sejmikowych*, które ugruntowane ostatecznie w trzeciej ćwierci XVII wieku, przyniosły triumf *zaściankowego partykularyzmu*, a w konsekwencji *prymat interesu prywatnego i dzielnicowego na dobrem publicznym i ogólnopaństwową racją stanu*[64]. Sejmiki paraliżowały w znacznym stopniu stanowienie prawa, wprowadzały do organizmu Rzeczypospolitej *pierwiastki rozkładu.* Ich praktycznie nadrzędna rola w państwie tłumaczy, *dlaczego w szeregu konstytucji sejmowych tak mało spotyka się uchwał, co by miały szersze znaczenie i ogarniały szersze dziedziny*[65]. Malując (o czym piszę dalej) zasadniczo nieprawdziwy obraz bezkolizyjnego, pozbawionego *zawichrzeń* i *wstrząśnień* dochodzenia do pełni porządku demokratycznego, Lelewel miał tyle słuszności, że rzeczywiście obeszło się przy tym bez takiej determinacji, która niesie wojnę domową, ofiary, a w efekcie długotrwałe podziały. Wynikało to stąd, że słynna koncyliacyjna polityka ostatnich Jagiellonów polegała w dużym stopniu na próbach obchodzenia stref zderzenia konfliktowych interesów, co na krótko pozwalało unikać owych *wstrząśnień*, ale zarazem wyznaczyło takie koleiny postępowania, które okazały się ostatecznie prowadzić do ich zabójczego spiętrzenia w dłuższej perspektywie.

Lelewel uważał, że powszechnie wypowiadana myśl o trzech sejmujących i stanowiących prawo stanach nie odpowiadała istocie ustroju Polski, jako że *cała moc była w stanie rycerskim, czyli w izbie poselskiej.* Tak oceniał już stan rzeczy za panowania ostatnich Jagiellonów, twierdząc zarazem, że jego pełne ujawnienie i prawne potwierdzenie nastąpiło po śmierci Zygmunta Augusta. Ustanowienie nowych norm konstytucyjnych w okresie bezkrólewia oznaczało samo przez się, iż naród *okazawszy niepodlegle najwyższą swę prawodawczą wolę, dowiódł nicości owego trzeciego stanu*, co oczywiście potwierdziła ich treść[66]. W ten sposób

[62] W. Konopczyński, *Liberum veto...*, s. 213; podobnie A. Pawiński, *Rządy sejmikowe w Polsce...*, s. 474.

[63] H. Olszewski, *Ustrój polityczny Rzeczypospolitej...*, s. 66–67.

[64] Tamże, s. 82, 85.

[65] A. Pawiński, *Rządy sejmikowe w Polsce...*, s. 445–446. Olszewski stwierdził, że *liczba konstytucji regulujących sprawy prywatne rosła w stosunku geometrycznym do tych konstytucji, które były poświęcone materiom publicznym* (H. Olszewski, *Ustrój polityczny Rzeczypospolitej...*, s. 69).

[66] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 162, 256–258. Warto zauważyć, że przekonując, jakoby szlachta dowiodła *nicości owego trzeciego stanu* w zakresie prawodawstwa, uczony zapominał, że postanowienia z czasu bezkrólewia stawały się prawem pod warunkiem ich zatwierdzenia przez wybranego króla (M. Markiewicz, *Historia Polski 1492–1795*, s. 55).

samowładna rzeczpospolita mocą wszechwładztwa swego uchwaliła i przepisała prawo zasadnicze, fundamentalne, którego dopełnienie obrany król miał zaprzysiąc, a jeśliby swej przysiędze zadosyć nie czynił, zrywał umowę, pakta jakie z narodem zawarł, i uwalniał go od zobowiązań i wierności jaką mu naród przyrzekł. Artykuły henrykowskie, *wszechwładztwa narodowego dzieło*, stanowiły zasadniczy akt *reorganizacji* ustroju, kontynuację reformy podjętej za *świetnego Zygmunta Augusta panowania*, które w czasach Stefana Batorego zostało jeszcze dopełnione ustanowieniem trybunałów. Uchwalone wówczas prawa oraz stworzone instytucje oznaczały, iż *gminowładztwo szlacheckie rzeczpospolitej, bez niejasnych zawichrzeń, bez wstrząśnień, dwuwiecznym rozwijając się biegiem doszło ostatecznego wykończenia i zupełnej dojrzałości*[67].

Konstatacja bezkonfliktowego charakteru tego procesu oznaczała ignorowanie tak animozji i walk między szlachtą a *starszymi braćmi*, które stanowiły jego tło i siłę napędową, jak też dążeń warstwy uprzywilejowanej do minimalizacji swych powinności wobec państwa, które prowadziły do napięć i konfliktów między jej reprezentacją a tronem. Taka tendencja *Uwag* wynikała ze wskazanego już dążenia autora, by dzieje XVI stulecia przedstawić jako bliskie ideału ustroju politycznego czy nawet jako jego okresowe zrealizowanie w społecznie ograniczonym zakresie. Próba wyprowadzenia *gminowładztwa* ze sfery urojeń ideologii i usytuowania go na obszarze rzeczywistości historycznej, bez rezygnacji przy tym z przypisywania mu utopijnego rysu ustroju, który nie tylko nie generuje antagonizmów, ale jest wręcz panaceum na wszelkie potencjalne problemy, niosła skutek w postaci wyciszenia typowego dlań, ostrego potępiania roli możnowładczych elit. Jeśli pojawiały się uwagi typu: *duch obywatelski był kłopocony i niepokojony tylko arystokrackimi pretensjami* czy też *zabiegi arystokrackie przeszkadzały*[68], to przybierały postać, która przeciwników dążeń *gminu szlacheckiego* zupełnie marginalizowała, sugerując ich indolencję. Ich aktywność badacz zaznaczył mocniej w okresie, kiedy przybliżała się już szczytowa faza epoki *gminowładztwa*, ale i wtedy byli oni *niezdolni stawić czoła pędowi ludu i gminnemu porządkowi*. Wynikało to stąd, że *ich możnowładcza zasada nie ma posady, zależy od powszechnego ruchu; nieraz w swym wątpliwym położeniu zlewa się z przeciwną zasadą*[69]. Cokolwiek ta formuła *zlewania się przeciwnych zasad* mogłaby w praktyce znaczyć — a refleksje uczonego nie pozwalają zrozumieć jej sensu — ewidentnie zawarta jest tu teza, że w XVI wieku *arystokracja*, *możni* zupełnie utracili znaczenie czynnika wpływającego na kierunek zmian ustrojowych i sprawy państwa w ogóle. *Podchlebiają tłumom, dogadzają jego uniesieniom, nie śmieją otwarcie iść opak*, a taka uległość powodowała, że *nie widać walki stronnictw*. Jeśli nawet niekiedy *możni* przejawiali większą skłonność do oporu, ich *zabiegi*

[67] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 162.
[68] Tamże, s. 155, 159–160.
[69] Tamże, s. 254.

budziły niezgodę, podniecały chwilowe rozerwanie[70], ale nie były w stanie zahamować trwającego procesu, musiały ulec impetowi *powszechnego ruchu.*

Genezę *gminowładztwa szlacheckiego* w *Uwagach* określa jednak nie tylko ów *powszechny ruch*, wynoszący na powierzchnię życia politycznego zakodowane głęboko w słowiańskich duszach uniwersalne wartości. Jako wspomagający czynnik pojawia się recepcja instytucji republiki rzymskiej, co wszakże raczej nie oznacza — wbrew pewnym pozorom — niespójności w ujęciu problemu. Udział tych wzorów w kształtowaniu się *rzeczypospolitej polskiej* oznacza bowiem raczej tylko adaptację form, co nie koliduje z tezą, że idea republikańska zawierała się w *pojęciu tłumów*. Rozważania wokół tej kwestii stanowią w każdym razie świadectwo, że badacz skłonny był wtedy jeszcze do względnie elastycznego traktowania cywilizacyjnego importu — adaptację *postaci rzymskich* oceniał przecież zupełnie inaczej niż inwazję *prawa teutońskiego* w epoce poprzedniej. Nie była ona ponadto mechaniczną recepcją, jednorazową operacją zaszczepienia pędu z drzewa innego gatunku; analogie w instytucjach polskich powstały bowiem w efekcie wiekowego formującego oddziaływania łaciny, używanej w aktach urzędowych aż do XVI stulecia.

Inny aspekt problemu pojawił się natomiast w uwagach o roli Jana Zamoyskiego, *pierwszego ludowego przywódcy*, który *przelał Polskę w postaci rzymskie, podłożył ją pod tkankę rzeczypospolitej rzymskiej, której urządzenia przez podobieństwa do polskich zastosowywał, urządzenia polskie rzymską wykładając mową*[71]. Treść zdania jest daleka od precyzji: formuła *przelać Polskę w postaci rzymskie* wskazuje na zupełnie inne rozumienie znaczenia wzorów antycznych niż zwrot *urządzenia polskie rzymską wykładać mową*. Nawet jednak motyw *przelewania*, kopiowania, odnosi się do *postaci*, a więc do form, i z pewnością nie podważa konstatacji, że owe wpływy nie obejmowały genezy *gminowładczej* treści. Zamoyski — pisał Lelewel w innym miejscu — to *człek nadzwyczajny*, który *natchnął lud szlachecki wysokiemi gminowładnemi wszechwładztwa pojęciami*[72]. W zestawieniu z całym szeregiem wypowiedzi, które określały ład *gminowładczy* jako dzieło sterowanych przez ideę mas, sens uwag o roli *pierwszego ludowego przywódcy* i znaczeniu *podobieństw* odkrytych przez niego może być bodaj tylko taki: Zamoyski był tym, który odczytał istotę już istniejących polskich instytucji i praktyk sejmowych przez pryzmat odpowiedników antycznych, *postaci rzymskich*, co otwarło drogę do dopełnienia ich charakteru wedle wzoru tamtych, ale nie oznaczało przekształcenia ich istoty, oparcia na zasadzie, która byłaby wcześniej nieznana. Uznanie, że nastąpił import instytucji obcych, a wraz z nim pojawiła się nowa jakość ustroju, oznaczałoby podważenie podstawowych założeń Lelewela, przekreślenie dogmatu o odwiecznym wpisaniu wartości *gminowład-*

[70] Tamże, s. 255–256.
[71] Tamże, s. 259.
[72] Tamże, s. 270.

czych w ducha Słowian. Przedstawione tutaj konstatacje nie wyczerpują wszakże całokształtu złożonego problemu obcych wzorów i ambiwalencji ocen w tej kwestii, przedstawianych w *Uwagach*. Cytowane refleksje są przykładem, że typowa dla dominującego w tej epoce stylu myślenia, zasadniczo negatywna ocena dyfuzji kulturowej, często deklarowana w formie kategorycznej, nie musiała wyrażać się w potępieniu każdej jej postaci. To, że Lelewel ukazywał pewien udział czynnika proweniencji obcej w procesie rozwoju instytucji narodowych i nic nie wskazuje, by uważał go za podważenie dyrektywy samoistnego urzeczywistniania odwiecznych wartości życia społecznego, po części może wynikać stąd, że jego ówczesne wyobrażenia były jeszcze dość dalekie od późniejszych skrajności. Dla uczonego, który wyrastał z gleby filozofii oświecenia i raczej nigdy nie odszedł od jej istotnego wyznacznika, jakim był uniwersalizm, rewidując tylko jego postać, wzorzec antycznej republiki rzymskiej mógł zachować bardzo wysoką rangę. Co prawda jego ujawnienie w ustroju Polski pomniejszało samoistność i oryginalność jej wkładu w prorokowane egalitarne i demokratyczne kształty przyszłości, ale z drugiej strony stanowiło argument na rzecz uznania go za kontynuację najlepszych tradycji ludzkości. Taka teza mogła niewątpliwie nobilitować dzieje Polski w oczach francuskiego czytelnika, do którego książka była adresowana, oczywiście pod warunkiem, że dałby się on dziejopisowi przekonać. Prawdopodobieństwo, że właśnie taki cel zamierzał on osiągnąć, wydaje się bliskie pewności.

Ale ewidentny jest także inny cel, dobrze przystający do już zarysowanego, a nawet jego osiągnięcie warunkujący: zdjęcie odium ze skompromitowanej powszechnie, również na zachodzie Europy, instytucji *liberum veto*. Służy temu przedstawienie najistotniejszej analogii między ustrojem Rzymu i Polski, statusu posła i trybuna. O ile pokazanie większości owych podobieństw ma charakter powierzchowny — Lelewel, przytaczając ich długi szereg, ograniczył się do prezentacji łacińskiej nomenklatury w instytucjach polskich i nawet nie próbował eksplikować analogicznego charakteru ich desygnatów — to zestawienie roli posła i trybuna potraktował inaczej. *Posłowie ziemscy jako wybrani i plebs wyobrażający* — pisał — *obowiązani strzec wolności, aby czuwać nad sprawą plebis, są trybuńską władzą umocowani, ad tuendam plebem, tribunitia jure contenti. Zamoyski tedy słusznie przyznał, że posłowie ziemscy posiadają moc wrażania się* [sic] *do tego stopnia, że jeden z nich może wstrzymać wszystko i zawichrzyć przez swe veto*[73]. Wkład tego *ludowego przywódcy* w nadanie Polsce kształtu republikańskiego uczony uważał za ważny o tyle, że jako pierwszy ujawnił ukrytą do tej pory dla oczu ogółu istotę powołania posła. Ci bowiem, którzy dotychczas tę funkcję sprawowali, nie byli w stanie *dostatecznie pojąć obszerności swej władzy, jaką im trybuńska dostojność powierzała*[74]. Nie od razu zresztą ta rewelacja głębokiej istoty została zrozumiana i realizowana w praktyce; dopiero *czas i do-*

[73] Tamże, s. 260–261.
[74] Tamże, s. 261.

świadczenie pojęcia do dojrzałości doprowadziły i wyuczyły 190 trybunów ludu, co w sejmie polskim zasiadali[75]. W tym stwierdzeniu zawiera się bardzo istotna ocena: oto podstawowe narzędzie owych *trybunów*, prawo *veta*, bo to jego trzeba się było przecież *wyuczyć*, inaczej niż u wielu ówczesnych apologetów szlacheckiej rzeczypospolitej, nie tylko nie było wypaczeniem, ale efektem dojrzałości demokratycznych pojęć.

Takie odczytanie znaczenia wzorów rzymskich dla stworzenia instytucji demokratycznych trzeba jednak skonfrontować ze stwierdzeniem, że ich recepcja sytuuje się zarazem w rzędzie przyczyn odstępstwa od istoty *gminowładztwa* i jego gruntownego *zawichrzenia*. Wprawdzie *rzymskie pojęcia* [...] *nie zdawały się obrażać ni urządzeń, ni zasad, jednak ich wpływem możni w równości stanu rycerskiego zyskiwali dla siebie stanowisko*[76]. W ślad za trafnym spostrzeżeniem, iż demokratyczne instytucje okazały się bezbronne wobec tendencji do ich wykorzystania przez oligarchię do własnych interesów i celów, nie pojawiła się jednak argumentacja, z której by wynikało, że to właśnie tak ogólnikowo określone — poza prawem *veta trybunów ludu* — antyczne wpływy były temu winne. Tym bardziej że z wcześniejszych refleksji wynika, iż były one raczej katalizatorem w procesie powstawania demokratycznych *urządzeń*, jedynie nadającym formę temu, co w słowiańskiej naturze istniało *in nuce* i z niej wypływało. Co więcej, następujące dalej stwierdzenie, że *w Rzymie co z wyborów czasowym było, to* [przedstawiciele senatorskich rodzin w Polsce] *dzierżyli i sprawiali dożywotnie*[77], nie tylko nie konkretyzuje przedstawionej oceny, ale wręcz mogłoby uzasadniać tezę odwrotną: mówi się tu przecież o zasadniczym zdeformowaniu antycznego wzoru. Jednak w istocie Lelewel chyba w takie obosieczne oddziaływanie tych rzymskich zasad nie wierzył, w każdym razie wracając wielokrotnie do sprawy regresu *gminowładztwa szlacheckiego*, nie odwoływał się więcej do takiego wyjaśnienia. Przyczyną kryzysu byli — najkrócej rzecz ujmując — po prostu wrogowie wolności i braterstwa, którzy potrafili wykorzystać nadarzające się okoliczności.

* * *

Pełniejszą prezentację uwarunkowań *zawichrzenia gminowładztwa*, które według dziejopisa stanowi treść następnej epoki dziejów Polski, trzeba odłożyć, najpierw bowiem winny zostać przedstawione jego poglądy na ewolucję kondycji warstw niższych we wcześniejszym okresie. Naczelny problem z tym związany — problem, którego rozwiązanie na gruncie założeń Lelewela staje się przysłowiową kwadraturą koła — najkrócej można sformułować następująco: jak pogodzić apologię ładu *gminowładczego*, uznanego za wzorcową realizację zasady *braterstwa*, z uciemiężeniem przez szlachtę ludności chłopskiej i z jej egoistycz-

---

[75] Tamże.

[76] Tamże, s. 266

[77] Tamże.

ną polityką wobec miast. Istotę stanowiska Lelewela w tej kwestii niełatwo jest zgłębić: z jednej strony nie brak sformułowań uznających, zdawałoby się jednoznacznie, egoizm klasowy szlachty za czynnik polityki podporządkowującej miasta i chłopstwo własnemu interesowi; z drugiej zaś widać niewyobrażalną wręcz inwencję w wynajdowaniu usprawiedliwień. *W ogromie powodzeń ten, co największej używa pomyślności* — pisał — *pospolicie najmniej zaspokojony, chciwy pozyskać więcej, zazdrości drugiemu wydziera, nieszczęścia przyrządza. Stan szlachecki na takie wszedł koleje i wił wątek niedoli dla miast i wieśniaczego gminu*[78]. Nawet w tym oskarżeniu nie sposób nie zauważyć specyficznej próby usprawiedliwienia. Można się oto dowiedzieć, że to sytuacja w takich okolicznościach normalna: tak po prostu *pospolicie* bywa. Trudno w niniejszej pracy dyskutować z potocznymi mądrościami, które głoszą, że ci, którzy mają najwięcej, są zwykle najmniej syci, czy też że apetyt rośnie w miarę jedzenia. Próba tego rodzaju relatywizacji, niczego przecież niewyjaśniająca, nie da się załatwić przez wzruszenie ramion i spuszczenie zasłony milczenia, co zwykle jest najbardziej stosowną reakcją na takie komunały. Powód jest prosty i mieści się w krótkim pytaniu: gdzie w takim razie jest miejsce na to nieustannie sławione *braterstwo*?

Górujący stan rycerski — pisał uczony — *coraz silniej się wyłączał i obwarowywał w monopol i kastę*[79]. Trudno uznać te słowa za coś innego niż bezwarunkowe napiętnowanie segregacji, uprzywilejowania i poniżania ludzi na podstawie kryterium urodzenia. Dodatkowo podkreśla to kontekst, tyle że odnosi się to do powstania samego zjawiska, ale niekoniecznie do kwestii odpowiedzialności za nie. Słowa te pojawiły się w rozdziale pod tytułem *Urodzenie rozróżnia klassy, poniża kmieci*. Tego, że *kmieci poniża* tu nie szlachta, ale abstrakcyjne *urodzenie*, nie należy bynajmniej uważać za rzecz przypadku. Ważniejsze jest jednak pytanie o możliwość pogodzenia tej konstatacji z apologią *braterstwa* jako wartości etycznej, którą *stan rycerski* miał uczynić nadrzędną zasadą życia publicznego. *Duch narodowy* (który w tej epoce poprzez ten stan miał przecież działać) *należycie postawił braterstwo i równość obywatelską, znijaczył lub do powszechnego poziomu przywiódł żywioł arystokracki*[80]. W innym miejscu uczony wyrokował zaś, że *wątek złego roztoczył się za daleko: szlachta traciła skłonność ciągnienia do braterstwa i przypuszczenia do swych prerogatyw tych, których ukorzyła: uderzyła owszem w rozbrat*[81]. *Braterstwo* w wydaniu *rycerskim* wyrażało się więc na dwa sposoby: świetnie rozkwitło w odniesieniu do silniejszych, zaś w odniesieniu do słabszych *traciło skłonność*. Znaczyło więc po prostu tyle: to, co postawione na górze, ściągnąć do własnego poziomu, a to, co na dole, stłamsić i zaprząc do swojego kieratu. W tym punkcie swą ocenę ustroju Polski Lelewel sprowadził do

[78] Tamże, s. 208.

[79] Tamże, s. 214. Por. *przyznawanie zbyt wielkiej wagi urodzeniu podnosiło między szlachtą a mieszczańskiem i kmiecią* [sic] *przedział, otwierało zgubną przepaść* (tamże, s. 215).

[80] Tamże, s. 309.

[81] Tamże, s. 198.

absurdu, wszakże dziwić się, że nie był on zdolny do wyciągnięcia z własnych stwierdzeń jedynie zgodnego z logiką wniosku i zaprzestać powtarzania zaklęć o wcielonym w nim *braterstwie*, znaczyłoby zupełnie nie rozumieć, do czego zdolny był *duch narodowy* w epoce romantyzmu.

W drodze do urzeczywistnienia swych ideałów — twierdził Lelewel — natchniona *duchem gminowładztwa* szlachta napotykała przeszkody, które nie pozwoliły w pełni dokonać tego dzieła: *krusząc przeciwności i zawady w postępie pojęcie swe rozwija, żywioły sprzeczne poniża a górując niebacznie lud ujarzmia*[82]. Określenie *niebacznie* oznacza tu bez wątpienia, że owo *ujarzmienie* nie było celem dążeń tej klasy, że dokonało się mimo jej woli, było ubocznym efektem epokowego dokonania, jakim było pokonanie *żywiołów sprzecznych*, tj. *arystokracji*. (Wątek zwiększenia ucisku chłopa jako niezamierzonego, ubocznego rezultatu chwalebnych działań szlachty pojawił się ponownie w formule *naprawa rzeczypospolitej przyczynia się do ujarzmienia*[83].) Już taka konstatacja jest ewidentnie próbą częściowego zdjęcia z tej klasy społecznej odpowiedzialności za *ujarzmienia* ludu. Nie ma potrzeby komentować tego wyjaśnienia, nie było to wszakże ostatnie słowo uczonego w tej kwestii. Tyle że te kolejne wynajdywane przezeń okoliczności historyczne niekoniecznie oznaczały głębokie wejrzenie w złożoną materię dziejów i nie zadawalały bodaj nawet jego samego, skoro mnożył je, ciągle do tego problemu wracając. Należy do nich choćby stwierdzenie, że prawo, język i struktura społeczna *starego Rzymu* dostarczały szlacheckiemu prawodawstwu wzorów ucisku i poniżenia *wieśniaków*[84]. Za zupełnie kuriozalne trzeba uznać tłumaczenie, że zakusy panów na posiadaną przez chłopów ziemię szły za przykładem króla: *kiedy król ruszał z posiadłości szlachtę i dobra odbierał* — pisał uczony — *za cóż nie miała szlachta kmiecą rozporządzać dziedziną*[85].

Jest znamienne, że mimo mocnej retoryki, piętnującej politykę względem warstw niższych, Lelewel podkreślał, że ich los nie był aż tak zły, jak często pisano, a zwłaszcza że w innych krajach był gorszy. Nie kwestionując bynajmniej twierdzenia, że do XVI stulecia ogółowi chłopów przypadał w udziale *byt dostatni*, warto zapytać o intencje czynionych w związku z tym spostrzeżeń. *Niestrudzone prawodawców oko dostrzegało pewny u niego* [tj. *ludu rolniczego*] *nierząd i wydatki nad możność czynione* — pisał — *gdy wielu z zamożności dumni, podupadali przesadzając się w stroju i zbytkach jakie wcale ich stanowi nie przystały*[86]. Tak więc to życie chłopstwa ponad stan — cytowana ocena sugeruje, że były to częste przypadki, czy nawet powszechne zjawisko — prowokowało szlachtę

[82] Tamże, s. 271–272.
[83] Tamże, s. 240.
[84] Tamże, s. 265.
[85] Wedle niezbyt jasnej eksplikacji, te królewskie przykłady to przypadki konfiskaty dóbr w XV i na początku XVI wieku za niestawienie się do pospolitego ruszenia oraz egzekucja dóbr za czasów Zygmunta Augusta (tamże, s. 219; por. s. 177).
[86] Tamże, s. 230.

do ustawodawstwa ograniczającego jego *zamożność*. A że dążenie do *zbytku*, nie mówiąc już o *przesadzie* pod tym względem, było dla uczonego postawą zdecydowanie negatywną, nie można wątpić, że gotów był usprawiedliwiać środki temu przeciwdziałające. Nie sugeruję oczywiście, że oznaczało to zupełne usprawiedliwienie polityki szlachty wobec poddanych — tego bynajmniej nie można mu przypisać. W każdym razie jest wielce znamienne, że Lelewel powielał argumentację stosowaną przez staropolskich apologetów władzy pana nad chłopstwem, w żaden sposób się od niej nie dystansując, a przynajmniej częściowo wyraźnie ją podzielając. Należy też zadać pytanie: co znaczy, że owe *zbytki* — tu nieważne nawet, na ile rzeczywiste — chłopskiemu *stanowi nie przystały*? Znaczy to chyba, że innemu stanowi jednak *przystały*; czy więc gorliwy apostoł *zasady równości* nie zapomniał w tym miejscu o niej? Znamienne jest też, że prawo walki z chłopskimi *zbytkami* gotów był przyznać klasie, o której skądinąd wiadomo, że na ogół znacznie bardziej w ten sposób grzeszyła.

Podobny schemat częściowego usprawiedliwienia widać w ocenie prawodawstwa z końca XV i XVI wieku, które drastycznie ograniczało wolność przemieszczania się ludności wiejskiej. Z jednej strony pojawia się więc zdecydowana ocena, głosząca, że *przepisy policyjne pozbawiły kmieci korzystania ze wszystkiego prawa i wolności osobistej; prawa o posiadaniu i własności ziemskiej, odjęły im środki swobodnego wyżywienia się*. Potępienie działań szlachty mocno uwydatnia uwaga, że likwidując dawne *wiślickie prawo*, regulujące sprawę opuszczenia ziemi przez kmiecia, *kłamliwie a fałszywie* powoływano się na nie. Podobną funkcję pełni też stwierdzenie, że możliwość egzekwowania praw formalnie przysługujących chłopom była iluzoryczna. Badacz pisał, że pan był na tyle *wszystkomocny*, by nie dopuścić do porzucenia przez nich wsi nawet w przewidzianym przez prawo drastycznym przypadku, gdy dopuścił się gwałtu; nadal wtedy *trzymał pod obuchem poddanych do ziemi przywiązanych*[87]. Z drugiej strony świadomość funkcjonowania takich praktyk nie przeszkadzała mu utrzymywać, że *wolność* chłopa została zachowana. *Uchwała tego czasu względem kmieci zbiegłych* — pisał — *zapewnia ich wolność, kiedy dopuszczając konfiskaty ich statku, nie wzbraniając pościgu, zastrzega ostatecznie ułożenie się z panem*[88]. W innym miejscu można jeszcze przeczytać o *policyjnych rozporządzeniach* przeciw swobodzie przemieszczania się, które *uczynione zostały, aby ład utrzymać, kraj od łotrów, złodziei i zbójców zabezpieczyć, a młodzież kmiecią* [sic] *od towarzystwa i zepsucia obyczajów ochronić*[89]. W odniesieniu do tej samej kwestii, w miejsce potępienia, pojawiła się niebudząca wątpliwości intencja usprawiedliwienia. Po raz kolejny narzuca się więc pytanie, jak możliwa jest taka ambiwalencja ocen dziejopisa, przy czym wiadomo z góry, że każda potencjalna odpowiedź nie może zawierać nic pewnego.

---

[87] Tamże, s. 251.
[88] Tamże, s. 212.
[89] Tamże, s. 225.

Należy jednak odnotować, że opinie w sprawie kmiecych *zbytków* czy ustawodawstwa, które przywiązywało chłopa do ziemi, by go ochronić przed demoralizacją, pokazują doskonale, w jakim stopniu jego sądy w odniesieniu do dziejów nowożytnych, oparte na źródłach wtórnych czy bliskich mu ideologicznie opracowaniach, były w istocie zapośredniczone przez sposób widzenia rzeczywistości właściwy dla szlacheckich autorów. Lelewel, opierając się głównie na takich źródłach, na ówczesnej publicystyce, traktatach politycznych czy dziejopisarstwie, polemizował z nimi nieraz i odrzucał stronnicze stanowisko ich twórców, jednak niepokojąco dużo z ich wyobrażeń przedostało się do jego poglądów. Dobitnym tego przykładem było dowodzenie, oparte na przejętej od Marcina Kromera, stymulowanej przez klasowe przesądy obserwacji, że chłop z racji swych nawyków i zachowawczego usposobienia rezygnował z korzyści, które oferował technologiczny i materialny postęp. Mimo możliwości podniesienia komfortu codziennego bytowania *lud jednak nie mógł rozstać się ze swym drobiem, który napełniał mieszkania* — pisał. [...] *Nędzniejsze zostawały chaty, gdzie lud ze wstrętem do nowości odpierał ulepszenia.* Nie było tak bynajmniej jedynie w rejonach najbardziej zaniedbanych i najbiedniejszych, ale również *w zamożniejszych i lepiej zagospodarowanych ziemiach.* Chłop *z rodziną swą, wespół z bydłem i ptastwem domowym, z wieprzem i zaprzęgą, w zaduchu i niechlujstwie, leżał koło ognia pod zgęstwionym nad głowami dymem* [...]. *Swobodniejszy niż inni, zamożniejszy, nie pragnął nic lepszego, ani zdrowszego ogniska, ani udziału w postępie innych mieszkańców*[90].

Być może taki obraz psychicznych uwarunkowań na poły bydlęcego życia chłopa, który nie dbał o wykorzystanie dostępnych możliwości jego poprawy, zawiera sporo prawdy (jeśli pominąć, rzecz jasna, jego rzekomy związek z zamożnością). Niezbędny byłby tu wszakże wysiłek badacza, aby takie zjawisko względnie precyzyjnie zlokalizować w historycznym czasie i przestrzeni. Przecież przede wszystkim to właśnie, a nie (jak w tym wypadku) odpowiadające politycznym dogmatom łatwe uogólnienia, stanowi podstawowe zadanie historyka. (Jeśli taki pogląd na istotę tej profesji nie można uznać za oczywisty w tamtej epoce, to w każdym razie tak właśnie rysował się on w świetle teoretycznej refleksji Lelewela.) Gdyby w tym wypadku reguła ta została zachowana, badacz doszedłby może do wniosku, że takie postawy ludu wobec problemów bytowych pojawiły się jako efekt trwającego przez pokolenia procesu pozbawiania go praw, ograniczania podmiotowości, poddawania bezwzględnej eksploatacji. Przecież już w *Uwagach* przyszły autor *Straconego obywatelstwa* proces ten ukazywał, w wielu fragmentach odkrywczo. Fakt, że uznał gnuśność chłopa za przyczynę stłamszenia jego *ego* przez szlachtę, a nie odwrotnie, wynikał z intencji relatywizowania postawy warstwy, której przypisywał wiekopomną zasługę stworzenia *gminowładztwa.*

---

[90] Tamże, s. 230–231.

Być może również jakaś cząstka prawdy zawiera się w twierdzeniach na temat przesadnego lubowania się części ludu *w stroju i zbytkach*; nie sądzę jednak, by dociekanie, na jakiej podstawie mógł w tej sprawie wnioskować Lelewel oraz czy nie popadł przy tym w pewną przesadę, było potrzebne dla zrealizowania celów, które postawiłem sobie w tej książce. Z tej perspektywy kwestią zasadniczą jest fakt, że obok tych konstatacji — dosłownie obok, gdyż w sąsiednim akapicie — ukazany jest przywołany już przeze mnie obraz chłopstwa, które przedkłada leżenie *z wieprzem i zaprzęgą, w zaduchu i niechlujstwie* etc. niż branie *udziału w postępie* innych warstw. W świetle takiej koincydencji wolno się zastanawiać, czy przypadkiem los, który ostatecznie stał się udziałem tak osobliwie motywowanej grupy, nie był z perspektywy jej historycznej edukacji najlepszy z tego, co realnie mogło ją spotkać. Bez wątpienia uczony nie sugerował czytelnikowi takiego wniosku; jednak nieświadomie wpisywał się przecież tym sposobem w odrażającą formę sarmackiego uzasadnienia niewoli i poniżenia ludu, który był rzekomo do innego życia niezdolny. Należy tu także skonstatować zatrważającą łatwość jego dochodzenia do uogólniających sądów na skrajnie wątłej podstawie oraz kolejne przypadki ich elementarnej niekoherencji. To pierwsze wynika poniekąd stąd, że w ogóle podstawa przedstawianego obrazu dziejów Polski, gdy idzie o czasy nowożytne, była właśnie skrajnie ograniczona. Tyle że konkluzja, iż Lelewel był słabo przygotowany do ich syntetycznego ujęcia, byłaby nieścisła — słabo przygotowana była do tego ówczesna polska historiografia. Ale przecież nie można w ten sposób wytłumaczyć i usprawiedliwić wszystkiego, choćby niemożności, a raczej może niechęci uczonego do odczytania danych, które temu obrazowi przeczyły. Zbiegostwo chłopów na Śląsk i Węgry komentował bez wahania: *tam uchodzono, jakby tam lepiej było!* O tym, że *kmieciom* dobrze było pod rządami *gminowładztwa* szlachty i że nigdzie uciekać nie powinni, uczony wiedział, jak widać, lepiej niż oni sami. Jednak dla tego braku pokory wobec faktów, tutaj podkreślonego owym wykrzyknikiem, trudno znaleźć usprawiedliwienie.

Inwencja badacza w tłumaczeniu postępowania szlachty w stosunku do chłopstwa i mieszczan, zmierzająca do relatywizacji jej odpowiedzialności, nie oznaczała zupełnego braku krytyki jej postawy, ale nierównie większą winą w tym zakresie obarczał on *arystokrację*. Względnie szeroko pisał na przykład o monopolu szlachty na handel nabywaną po preferencyjnych cenach solą, którą poddani zmuszani byli nabywać u pana oraz o monopolu propinacyjnym, połączonym z podobnym przymusem konsumpcji. *Szlachta co miała wstręt do handlu, która w mieście garncem, łokciem mierząc, funtem ważąc, byłaby się bezecniła* — podkreślał — *w posiadłościach swych, sól na uncje, trunki na kwaterki sprzedawała*[91]. Uwagi te należy uznać za napiętnowanie egoizmu w stosunku do grup słabszych; tyle że ta ocena nie odnosiła się bynajmniej do całego stanu uprzywilejowanego. *Monopolia takie nie były udziałem szlachty ubogiej, której położenie biedniejsze by-*

[91] Tamże, s. 344–345.

wało od pańszczyźnianych poddanych — pisał uczony — *ani szlachty mierne posiadłości, małe wioseczki mającej; ale stawały się korzystniejsze dla zamożniejszych, a mianowicie panów przemożnych i starostów którzy dzierżyli i zawiadowali dobra narodowe*[92]. Lelewel miał rację, gdy twierdził, że takie przedsięwzięcia były *korzystniejsze dla zamożniejszych* — przecież mogły być one efektywne tylko przy odpowiednio dużej skali — i że uboższa szlachta z tych możliwości nie mogła korzystać. Jednak zawężenie kręgu beneficjentów tego procederu jest tu oczywiste, jak też oczywisty jest tego powód. Jest przy tym znamienne, że dużo uwagi poświęcił akurat sprawie nie najważniejszej, ale takiej, która mogła być uznana za przykład, że magnaci bardziej korzystali na wyzysku chłopów niż pomniejsza szlachta. Uczony był skłonny do generalizowania tego typu różnic w postępowaniu z poddanymi, choć nie potrafił wyjść poza ogólniki. *Byli bogacze przemożni* — pisał — wśród nich biskupi, *co się okrutniej z wieśniakami obchodzili aniżeli inna szlachta, co przesadzając się w uciskaniu, wydzierali im posiadłości i własność, wyzuwali ze środków utrzymania życia*[93]. Do stwierdzeń, że magnaci dotkliwiej uciskali poddanych i byli nierównie bardziej winni niesprawiedliwości społecznej, Lelewel miał wracać, zwłaszcza pisząc o wojnie domowej na Ukrainie.

Spektakularnym przykładem dogmatycznego traktowania tej kwestii są obszerne refleksje wokół „ślubów lwowskich" Jana Kazimierza z 1656 roku. Stan zdradzonej, sponiewieranej, zalanej przez wroga ojczyzny, kiedy *zaledwie lud bezbronny nieprzyjacielowi czoła stawiał* — pisał Lelewel — wstrząsnął szlachtą i skłonił ją do zawiązania konfederacji. *Widokiem niedoli przerażone, znękane wyrzutami, co tyle klęsk zrządziły, sumienie ich* [...] *uroczyście przed ołtarzem przedwiecznego przysięgło wyzwolić lud.* Poświęcone sprawie „ślubów" stronice ewidentnie miały wywołać wrażenie, że winnym tego, iż nie zostały one dotrzymane, był król i senatorowie. Ci bowiem *w imieniu narodu na podźwignienie ojczyzny skonfederowanego wyrzekli pamiętną przysięgę*, ale nigdy nie zamierzali jej wypełnić; była to *czcza przysięga* [...] *wyrzeczona przez króla i ludzi bez wiary*[94]. Uwiarygodnić i uwydatnić tę ocenę miała ewidentnie bliższa charakterystyka Jana Kazimierza, który był *mściwy, namiętnościami powodowany*; lekkomyślny i *zalotny*; *wesoło pląsający wśród zawieruchy i biedy,* [...] *zarówno na przyjaciołach i nieprzyjaciołach polegający.* Nie może więc dziwić, że taki król, *zmieniający widzenie i powołanie, zdaniem i sumieniem frymarczący, puszczał wnet w niepamięć najuroczystsze przyrzeczenia, woląc brnąć w intrygi żonine, obmyślać następcę po sobie.* Nie był również bez winy *stan rycerski*, zajęty *swą wyłącznością i wszechwładną wielmożnością*, ale władca miał odpowiadać za jego postawę; uczony nie omieszkał poprzeć swych uwag *łacińskim przysłowiem: jaki*

[92] Tamże, s. 345.
[93] Tamże, s. 244–245.
[94] Tamże, s. 391–392.

pasterz taka trzoda, do króla stosuje się świat cały[95]. Głosząc, iż zbrodnią było działanie króla wbrew „narodowi" oraz uznawszy jego niemoc w zakresie prawodawstwa nawet wtedy, kiedy było do tego jeszcze daleko, tu sugerował bez skrupułów, że to król decydował i że to on, a nie wola·wszechwładnej szlachty, był winien braku zmiany położenia ludu wiejskiego.

Stan rycerski którego panowanie [nad chłopem] *niczym objaśnione być nie mogło tylko prawem przemocy* — pisał Lelewel — *szukał jednak udowodnień i powodów by sumieniowi ulgę przynieść.* Nie podzielając, rzecz jasna, tych usprawiedliwień, uczony odwoływał się do gorszej jakoby sytuacji ludu w innych krajach, a choć zastrzegał, że nie czynił tego *z chęci osłonienia przestępstw szlachty polskiej*, to jednak faktycznie relatywizowało to ocenę jej postawy. Tłumaczył, iż chciał w ten sposób *rozpoznać skąd złe szło, aby wskazać powszechny ludzkości w stronach wschodniej Europy bieg, wprzódy i potym co do towarzyskiego stanu od stron zachodnich różny; aby zastanowić się nad tym, jak wrzód i wady ludzkości zwolna słabnące i schodzące na zachodzie, w stronach wschodnich zgubnym swym cywilizacji wpływem, towarzyski stan raziły*[96]. Ukazywanie ujarzmienia chłopów polskich jako części europejskiego procesu istotnie nie musiało pełnić tej funkcji relatywizującej, tyle że sposób pokazania tego związku nie pozwala uwierzyć zapewnieniom uczonego. Rozpoznał przecież bez wahania, *skąd złe szło*; że na zachodzie, a nie w natchnionej ideałem *gminowładztwa* duszy szlachty biło jego źródło oraz że *nie było kraju, co by się mógł z tego wywikłać*[97]. Dowodem takiego kierunku wędrówki zła był fakt, że Wielkopolska wyprzedzała inne prowincje *w ujarzmianiu ludu i ucisku*[98]. Ciekawe, że uczonemu nie przyszedł do głowy inny wniosek — że w ujarzmianiu ludu przodował region, gdzie przeważała mniejsza własność szlachecka. Teza o wpływie *cywilizacji* w tej dziedzinie jest tu godna odnotowania o tyle, że jej oddziaływanie okazuje się zadziwiająco selektywne, tak iż trudno zrozumieć, dlaczego szlachta, która stworzyła swe *gminowładztwo* w diametralnej opozycji do rzeczywistości ustrojowej zachodu Europy, akurat w zakresie stosunków z ludem miałaby go w zaślepieniu naśladować.

Cytowana ocena wpisywała dzieje Polski w dualizm rozwojowy Wschodu i Zachodu, znany już z dawniejszych prac uczonego i dobrze się godzący z oświeceniowym uniwersalizmem. Jest to ciekawe także z tego powodu, że inna refleksja, również wskazująca na uwarunkowanie zjawiska uciemiężenia ludu przez czynnik wpływów cywilizacyjnych, nosi piętno wyobrażeń z gruntu obcych oświeceniu. *Lud w swym stanie biernym* — pisał — *nie stawiając oporu, wpadał w te więzy, jakie mu plotły srogie przeznaczenie i zaślepiona zapamiętałość cywilizacji*[99]. Przypisanie *cywilizacji* cechy *zaślepionej zapamiętałości* pokazuje dobitnie

[95] Tamże, s. 393.
[96] Tamże, s. 239.
[97] Tamże.
[98] Tamże, s. 247; por. też: *złe dla ludu szło od zachodu* (tamże, s. 249).
[99] Tamże, s. 230.

pejoratywną konotację tej oświeceniowej kategorii, przypomina typowy dla nurtu dominującego w obrębie romantyzmu, wręcz nienawistny stosunek do niej. Jest to bardzo wyrazisty przykład rozdwojenia Lelewela między tradycją XVIII wieku a nowymi ideami w latach trzydziestych wieku XIX. Widać je jeszcze lepiej, jeśli przywołać na dodatek ocenę, że *polepszenie nieszczęsnego stanu wieśniactwa* w XVIII wieku wynikało *z obrotu jaki cywilizacja brała*[100]. W *Uwagach* to bodaj jedyny przykład, kiedy kategoria *cywilizacji* pojawiła się w zdecydowanie pozytywnej aurze, powodując interpretacyjne wątpliwości. Najprościej byłoby uznać, że w przeciwieństwie do tej wcześniejszej, *cywilizację* XVIII wieku uważał za tę prawdziwie godną tego miana. Tyle tylko, że w późniejszych pracach jej obraz był wyraźnie pejoratywny. Warto wreszcie podkreślić diametralną zmianę oceny polityki wobec warstw nieszlacheckich, która nastąpiła od czasu *Dziejów potocznych*. Wtedy Lelewel podkreślał bowiem bez prób relatywizacji, że za Jana Olbrachta szlachta zaczęła *inne stany krzywdzić*, zaś za panowania Zygmunta I *powiedziała sobie, że nad swymi kmieciami, czyli chłopami ma zupełną moc życia i śmierci*[101].

We wcześniejszym podręczniku uczony nie miał też wątpliwości w sprawie polityki wobec mieszczaństwa. *Miasta w prawach swoich uszczerbku doznały* — pisał — *ich deputowani z sejmów całkiem wygnani zostali, a wojewodowie i starostowie gnębili podług upodobania*[102]. Obraz w *Uwagach* jest już zupełnie inny; jeśli liczne okoliczności miały łagodzić winę szlachty za ujarzmienie chłopa, to w jeszcze większym stopniu należało pomniejszyć według Lelewela ciężar jej odpowiedzialności za politykę wobec miast. Istotny był tu bowiem czynnik ich *cudzoziemskiego* charakteru, powodujący jego zdaniem uzasadnioną nieufność *stanu rycerskiego* wobec mieszczan, toteż w relacjach wzajemnych trwało *najdolegliwsze rozerwanie*, które *trapiło rzeczpospolitę* aż do jej schyłku. *Na nieszczęście nic nie zdołało zatrzeć cudzoziemskiego miast zarodku i nic się nie wydarzyło, co by spoiło lub zbliżyło strony, zawieczniła się zatarga niewypowiedzianie szkodliwa*[103] — pisał. — *Mieszczanie osobno uprzywilejowani byli obcym dla narodu polskiego rodem* [...] — czytamy dalej — *sposób życia, stan towarzyski, prerogatywy każdego, prawa, wzajemne uprzedzenia, wyłączające, monopolizujące pojęcia odosabniały mieszczan od krajowców*[104]. Już sam fakt ich *wyosobnienia się*, a tym bardziej wiadoma ocena *teutońskiego prawa*, które było jego podstawą, oznaczały zasadniczą aprobatę polityki unifikacji (co nie oznacza jednak, że badacz nie miał żadnych zastrzeżeń do wszystkich posunięć, które podporządkowywały miasta interesom szlachty). Trzeba także mieć na uwadze jego wiarę w wy-

---

[100] Tamże, s. 424.

[101] J. Lelewel, *Dzieje Polski potocznym sposobem opowiedziane*, s. 118, 125.

[102] Tamże, s. 152; por. także: *starostowie i wojewodowie pozwalali sobie na krzywdę miast swej władzy używać. Z sejmu szlachta reprezentantów miejskich wyganiała* (tamże, s. 125).

[103] Tamże, s. 188–189.

[104] Tamże, s. 190.

ższość życia na wsi, które w przeciwieństwie do życia miejskiego kształtuje pożądane postawy etyczne. Wiarę niezwykle popularną w okresie powszechności romantycznych wyobrażeń, zwłaszcza że w szlacheckich w większości środowiskach emigracyjnych sprzyjały jej ogromnie tęsknoty do utraconej idylli wiejskiego dworku.

Lelewel podkreślał, że mieszczanie nie interesowali się sprawami kraju, *w kole reprezentacji narodowej nudzili się*, a licząc na reprezentowanie swych interesów przez króla, rezygnowali z udziału w sejmach. W ten sposób *własnym obojętnieniem tracili udział i wpływ, jaki by mieć powinni, kiedy narodowi prawodawcy rozpatrywali okoliczności dotyczące miast*[105]. Za oceną, że mieszczanie, stający na uboczu wydarzeń, kiedy szlachta zdobywała sobie prawo udziału we władzy, niezdolni do stworzenia wspólnej platformy działania swego stanu, skupieni na obronie odrębnych przywilejów poszczególnych miast[106], przyczynili się sami do utraty wpływu na postanowienia w żywotnych dla siebie sprawach, stoją oczywiście poważne racje. Uczony przypisał jednak temu zdecydowanie nadmierne znaczenie; przede wszystkim przechodził obok pytania, czy obecność w szlacheckim sejmie dawała im rzeczywiste szanse obrony swych praw i żywotnych interesów, czy w okresie „burzy i naporu" *stanu rycerskiego* mogli się oprzeć jego presji i nie ulec majoryzacji. A szlachta nie wykraczała w swych działaniach poza własny, krótkowzrocznie pojmowany interes i bynajmniej nie łączyła go z dobrą kondycją miast. Trzeba także zauważyć, że w cytowanej wypowiedzi autor odnosił się do potencjalnego udziału mieszczan wyłącznie w materiach ich dotyczących i nie zakładał możliwości, by mogli oni mieć głos w sprawach powszechnych. Nie uważał więc ich postawy za świadomą rezygnację z pełnego, podmiotowego udziału we władzy prawodawczej, co więcej, sądził ewidentnie, że odrębność prawna miast oraz całokształt interesów, dążeń i postaw ich mieszkańców uzasadniała wykluczenie takiego uczestnictwa. *Mieszczanie* — pisał — *mając pociąg do monopoliów, wyosobnienia się, do swych swobód przywiązani, do wyłączności i osobnego obywatelstwa, bytem swym stawali się niedogodnymi, dawali powód stanowi rycerskiemu do odpychania siebie od spraw powszechnych*[107].

Interpretacja uwarunkowań procesu, który doprowadził do całkowitego podporządkowania miast interesom ziemiaństwa, oscylowała generalnie między dwoma wątkami. Obok motywu ich dobrowolnej rezygnacji z roli podmiotu polityki wewnętrznej obecna była idea słusznych działań, pozbawiających ten z gruntu obcy wspólnocie narodowej element podstaw znaczenia i autonomii, które mogły być impulsem i oparciem dążeń skierowanych przeciw niej. Taka dwutorowość

[105] Tamże. Uczony oczywiście dostrzegał, iż to szlachta parła do usunięcia reprezentacji mieszczan z sejmu (por. tamże, s. 196–197).

[106] *Każde* [miasto] *chodziło sobie osobno, o siebie dbało, byle miejscowej swej dogodności zadosyć uczynić: duch wyłączności zasklepiał każde* (J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 200).

[107] Tamże, s. 192.

argumentacji zasadniczo nie musiała oznaczać braku koherencji, ale połączona z różnymi, nieraz mocno wyrażanymi akcentami, stanowiła o wyraźnej ambiwalencji ocen. Wolności mieszczan — czytamy — były *ścieśnione, obywatelstwo w ciasne mieścin zagrody zaparte, doznawało niedogodności, poniewierki. Mieszczanie mogli by tedy być bardzo nieszczęśliwi, gdyby z dumą umysłu nie zdali się na los bez szemrania: a powodzenie materialne musiało być bardzo wielkie, kiedy przeciwności puszczało mimo i ponurzyło w sobie umysły postęp czyniące: bo miasta liczyły ludzi światła i nauki. Szczęśliwymi się mienili mieszczanie: ich przemysł, warsztaty, rzemiosła, kupiectwo i handel, mnożyły bogactwa, zamożność ich wzmagała, dostarczała środków użycia świata*[108]. Uczony nie uważał więc, że narzucane sobie ograniczenia mieszczanie przyjmowali z rezygnacją, w poczuciu bezsilności; twierdził, że odrzucili *bez szemrania* myśl oporu, w trosce o *zamożność*, która im *dostarczała środków użycia świata*. Wiadomo, co w ramach jego aksjologii musiała znaczyć konstatacja braku walki z *przeciwnościami*, na jakie napotkały *wolności* i *obywatelstwo* oraz preferowania wartości materialnych. Nasuwa się więc wniosek, że przedkładając bogactwo nad wartości społeczne rzeczywiście godne poświęceń, mieszczanie dowiedli, iż nie zasłużyli, by znaleźć się w raju *gminowładztwa*.

Co więcej, badacz zdawał się uważać, że znaczna część postanowień antymieszczańskich, zapewne ich większość, była uzasadniona, jeśli nawet w niektórych posunięto się za daleko. Takiego zastrzeżenia z pewnością nie było jednak w kwestii urzędowego narzucenia cen na produkty rzemiosła i rolnictwa, jego zdaniem podyktowanego intencją, by *ochronić kmieci od zdzierstw*[109], a więc wypływającego z altruistycznych pobudek *stanu rycerskiego*. Zakazu posiadania dóbr ziemskich przez mieszczan Lelewel nie uważał za niesprawiedliwy, traktował go jako uzasadniony rewanż — skoro szlachcie nie pozwalano posiadać domów w miastach[110]. Jak się wydaje, skłonny był też usprawiedliwiać ograniczenie dostępu duchownych nieszlacheckiego pochodzenia do godności kościelnych, przytaczając — jeśli nie z aprobatą, to bez zastrzeżeń — ówczesne uzasadnienia odnośnego ustawodawstwa[111]. *Sprawiedliwość uprzywilejowana miast żadnej nie zaniechała sposobności dać się stanowi rycerskiemu we znaki*[112] — pisał, uznając ewidentnie słuszność dążeń szlachty do odebrania miastom prawa do sądzenia przestępstw popełnionych w ich granicach. W kontekście uwag o ich przywilejach sądowniczych i ekonomicznych twierdzenie o braku udziału miast w obronie

[108] Tamże, s. 207–208.

[109] Tamże, s. 191.

[110] Tamże, s. 192. W rzeczywistości szlachta miała prawo posiadania nieruchomości w miastach, żądała natomiast, by w związku z tym nie musiała *podlegać jurysdykcji miejskiej i ponosić obowiązujących mieszczan świadczeń* (zob. A. Sucheni-Grabowska, *Społeczność szlachecka a państwo*, s. 49).

[111] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 193.

[112] Tamże, s. 199.

państwa, powielające ówczesną argumentację szlachty, ma charakter niewypowiedzianej wprost aprobaty wprowadzanych ograniczeń. *Kwitnąca i potężna rzeczpospolita zdawała się być bezpieczną od napaści i wtargnienia nieprzyjaciela w jej głębie; mnogie tedy miasta licho zabudowane, stały otworem bez obrony, rozbrojone, zajęte rzemiosłem i handelkiem, nie myśląc o boju ni obronie kraju, wcale nie były usposobione do oręża i walki z nieprzyjacielem*[113]. Zawarta tu logika wydaje się oczywista: jeśli szlachcic miał bronić mieszczanina, beztrosko *zajętego handelkiem*, to trudno byłoby jeszcze od niego żądać, by tolerował ten jego jakoby uprzywilejowany status, który na różnych polach ciągle dawał mu się *we znaki*.

Tak jak w przypadku wielu innych poruszanych w *Uwagach* problemów, swą wykładnię także tej kwestii Lelewel raz wyrażał jednoznacznie, innym zaś razem stosownym refleksjom wydają się towarzyszyć niepewność i wahania. Gdy więc pisał, że szlachta *dopiąć nie mogła egzekucji* praw, którym *stały na zawadzie uprzywilejowane wyłączności*[114], gdy załamywał ręce nad uciążliwą dla niej *sprawiedliwością uprzywilejowaną*, trudno wątpić, że uważał działania sejmu za uprawnione i zasługujące na poszerzenie i konsekwentne wcielenie. Ale z drugiej strony podkreślał też, że przepisy o utracie szlachectwa z powodu zajęć handlowych i rzemieślniczych *poniżały* mieszczan i widział w tym *wątek złego*[115]. Nie wątpił w zasadzie, że byli oni uciskani przez władze szlacheckie, a konstatacja, że *starostowie i wojewodowie mieli środki i umieli poniewierać i znieważać magistraty możniejszych nawet miast*[116], pokazuje, że takie działania uważał za niedopuszczalne.

Zarazem trudno nie zauważyć, że generalnie oceny uczonego były wyraźnie nieprzychylne mieszczaństwu, w każdym razie w tym sensie, że *per saldo* samo było ono winne zwycięstwa przesłanek egoistycznych w polityce szlachty, a zatem — swego losu. Wyraził to zaskakująco mocno, pisząc: *uczeni mieszczanie zalecali szlachcie prawo teutońskie i rzymskie, poczytując statut narodowy za prawo pełne wad i barbarzyńskie: nie bacząc na to, że teutońskie zawsze się wydawało cudzoziemskim, że szlachta doń nieprzełamany wstręt czuła. Wysuwać się z podobnym zalecaniem było żdżgać* [sic] *w najdrażliwsze uczucia stanu rycerskiego, który powtarzał, że prawa narodowe na zachowanie równości szlacheckiej obmyślane nie mogą się obcymi zasilać*[117]. Można odnieść wrażenie, iż ta krytyka prawodawstwa *narodowego* oraz rekomendacja innych rozwiązań (o czym czytelnik nie dowiedział się niczego konkretnego) stanowiły tak straszną obrazę szlacheckiego majestatu, że mogły tłumaczyć wszelkie późniejsze nadużycia tej klasy. Refleksjom tym dodaje jeszcze wymowy komprymująca ocena, że *stan rycerski*

---

[113] Tamże.
[114] Tamże, s. 198–199.
[115] Tamże, s. 198.
[116] Tamże, s. 200.

podjął wysiłki, które zmierzały do *rozwinienia braterstwa* wśród mieszczan. Chociaż miały się one okazać *słabe a nieskuteczne*, badacz podkreślał zarazem, że zawód doznany w próbie *zbratania się z mieszczany* spowodował, iż idea *braterstwa zbłąkała się, poszła w drogi wsteczne* i ostatecznie zamknęła się w stanowej *wyłączności*[118]. Fakt, że ta prawdziwie poruszająca wizja destrukcyjnej mocy, jaką wytworzyło to odtrącone uczucie, pojawiła się we fragmencie dodanym do polskiej wersji *Uwag*, stanowi jeden z cennych drogowskazów późnej myśli Lelewela, która nie miała już zostać wyrażona w większym całościowym opracowaniu dziejów Polski[119].

Ta rozbudowana argumentacja, mająca relatywizować politykę społeczną warstwy, która jakoby dziedziczyła odwieczne zasady *gminowładztwa*, podważa schematyczny obraz jego demokratycznych przekonań, funkcjonujący w literaturze, a z drugiej strony pokazuje, jak wymagania ideologii osłabiały poczucie badawczego realizmu. Wszakże szerszy kontekst ówczesnych pomysłów interpretacyjnych pokazuje, że uczony był w tym zakresie daleki od stanowisk krańcowych. Widać to w pełni w zestawieniu przytoczonych poglądów z ocenami zawartymi w głośnym w swoim czasie dziele Waleriana Koronowicza-Wróblewskiego *Słowo dziejów polskich*. To, co u Lelewela jest usprawiedliwieniem częściowym i warunkowym, nie zawsze zresztą wprost wypowiadanym, w tej poniekąd epigońskiej wobec Lelewela książce pojawia się z całą otwartością. O ustawodawstwie z końca XV wieku, skierowanym przeciw mieszczanom i kmieciom, czytamy oto, że była to konieczna reakcja na plany *zaprowadzenia monarchii dziedzicznej i samowładnej*. Szlachta podjęła takie działania, by osłabić elementy społeczne, na których zamierzał oprzeć się tron i które w tym celu próbował jakoby pozyskać (*projekta Kallimacha obmyślały większe dla nich swobody*)[120]. Autor co prawda przedstawił zastrzeżenia wobec tych postanowień, te jednak rażą swym pozornym, czysto werbalnym charakterem. *Były to krzyczące, obrażające ludzkość i ducha naszego wolnego prawodawstwa niesprawiedliwości* — pisał — *zasługują jednak na jakieś pobłażanie gdy się zważy, że się one dopełniały pod postrachem utracenia wolności przez szlachtę, która była jej naturalnym i jedynym obrońcą, a dopełniały się na stanach wciąganych w sojusz ku jej ujarzmieniu. I więcej idąc tą drogą, na którą wstąpić szlachta była niejako przymuszona, stwarzała ona sobie nową politykę wolności, przy wyłącznościach zasadzoną, a mającą trwać tak długo, ażby się wolność ta nie stała całkowicie bezpieczną od napadów władzy.* Stan szlachecki nie zamknął zarazem możliwości włączenia w swe szeregi przed-

---

117 Tamże, s. 198.

118 Tamże, s. 219.

119 Lelewel dostrzegał, iż dzieje miast stanowią ważny problem, istotny nawet dla *należytego wyrozumienia spraw i położenia głównie władnącego obywatelstwa szlachty*, dodając, że aby go opracować, *gmerać trzeba po archiwach miejskich* (J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 206–207). Jest to jednak słaby ślad jego poczucia, że baza źródłowa napisanej syntezy jest niesatysfakcjonująca.

120 W. Koronowicz, *Słowo dziejów polskich*, t. I, Lipsk 1858, s. 232–233.

stawicieli innych warstw, zatem *nie przestawał być prawym wyobrazicielem dwóch walnych zasad słowa narodowego, wolności i równości*[121]. Krótko mówiąc, szlachta, wprowadzając zakaz nabywania ziemi przez mieszczan czy pozbawiając kmieci praw sądowych i skrajnie ograniczając prawo opuszczenia wsi, bynajmniej nie ograniczała wolności, ale szła jedyną drogą jej obrony; miała nie tylko prawo, a wręcz dziejowy obowiązek tak postępować.

* * *

Odpowiedzialnością za zapoczątkowanie negatywnych zjawisk, najbardziej lapidarnie ujętych w formule *zawichrzenia gminowładztwa*, uczony obciążał w pierwszym rzędzie Stefana Batorego. Król ów nie zaakceptował swego statusu *głowy rzeczypospolitej* i nie zadowalał się, jak Jagiellonowie, pozorami *majestatu królewskiego*; *uznał się być monarchą, przedsięwziął podnieść swą władzę a tym niewczesnym zamiarem, monarchiczną zasadę wywiódł w spór z republikanckim porządkiem; przejmując trwogą wolności szlacheckie przygotował opłakane zgiełki i zawichrzenia* — twierdził[122]. O kwestiach tych pisał z zaciekłością dogmatyka, czego przykładem są zwłaszcza uwagi wokół sprawy Samuela Zborowskiego, która jego zdaniem wyznacza moment zwrotny, początek destrukcji *republikanckiego porządku*. Nie chodzi tu tylko o wyrażane w bardzo emocjonalnym tonie, jednostronne opinie, ale także o pomijanie podstawowych faktów, czy wręcz mylące stwierdzenia i fałszywe sugestie. Czytelnik, który by nic nie wiedział o tej sprawie, nie mógłby wątpić, że już to w celu zademonstrowania siły przez autokratę, już to z powodu prywatnej animozji jego pierwszego zausznika, łamiąc wszelkie zasady prawa, zamordowano niewinnego człowieka. *Stronnictwo* tworzące się w reakcji na faworyzowanie przez króla Zamoyskiego, *do najwyższego stopnia rozjątrzone zostało śmiercią Zborowskiego, którego Zamojski ściął*[123]. Ponieważ nigdzie nie ma wzmianki o lekceważącym prawo awanturniku i zabójcy, który skazany na banicję, demonstracyjnie kpił z wyroku, cytowany zwrot trudno odczytać inaczej niż stwierdzenie wybryku prywatnej osoby. W każdym razie wykreowany obraz jaskrawo przeczy faktowi, że uprawniona do tego władza wydała wyrok, zgodny tak z materią prawa, jak i z procedurami. Uczony, ignorując go i określając egzekucję słowami *krew skrycie* [sic!] *na rusztowaniu przelana*[124], podjął walkę już nie z inną tradycją interpretacji tego wydarzenia, ale z faktami.

Wśród czynników odpowiedzialnych za rozpoczęte dzieło destrukcji *gminowładztwa* badacz przypisywał zatem szczególne znaczenie importowi wzorów

[121] Tamże, s. 233. Warto zauważyć, że dziejopis widział w tych działaniach odstępstwo od zasady *równości*, ale nie *wolności*; *najpierwej trzeba ocalić wolność; równość bowiem jest w tym przypadku tylko przypadłością, a sama sobie zostawiona bywa potężną dźwignią despotyzmu* (tamże, s. 247).

[122] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 268.

[123] Tamże, s. 267.

[124] Tamże, s. 269.

monarchicznych. Nie godząc się z porządkiem konstytucyjnym, Batory *wytoczył bezecną sprawę obrazy majestatu w dziejach rzeczypospolitej nieznanej, co rozerwało na zawsze wyrozumiałą zgodę między obywatelską wolnością a naczelną państwa głową*[125]. Nie ma tu potrzeby konfrontować z faktami owej zbrodni monarchii polegającej na ściganiu *obrazy majestatu*, w każdym razie Lelewel uznał, że całkowicie wystarcza piętnująca króla ogólnikowa retoryka. Na jej podstawie nikt by się nie domyślił, że obwinionym postawiono (przynajmniej w części potwierdzone) zarzuty łamania prawa, w tym spisku przeciw legalnej władzy i porozumiewania się z wrogiem zewnętrznym. Nie mniej godne uwagi jest przekonywanie, iż Polska *obrazę posła ziemskiego, reprezentanta narodu, trybuna ludu, obrazą majestatu nazywała, ale nie przypuszczała obrazy głowy państwa*[126], co wolno uznać za spektakularne świadectwo przyjętej hierarchii. Współdziałanie króla z narodem było rozumiane jako całkowita powolność tego pierwszego wobec wszelkich zbiorowych żądań, a w wypadku kolizji racja była z góry przyznana, toteż trudno się dziwić, że działania które znamionowały opór władcy przeciw narzucaniu mu takiej roli, badacz z właściwym sobie wdziękiem określił jako *królewskie wierzganie*[127].

Przypisanie przełomowego znaczenia zerwaniu *wyrozumiałej zgody* tronu z *wolnością* warto zestawić z wcześniej wywodzoną tezą, że w systemie Rzeczypospolitej król był niezdolny do działania. Wina Batorego sprowadzała się bowiem w ostatecznym rozrachunku do zabiegów o zasadniczą zmianę statusu króla, niedającego prawa suwerennego stanowienia, przy czym Lelewel, zgodnie z tradycją ideologii szlacheckich republikanów, uważał, że prerogatywy tronu były aż nadto wystarczające, by szkodzić sprawie szlacheckiego *gminowładztwa*. Podniesiona przez Batorego *monarchiczna zasada* — twierdził — *nieci rozerwanie* (wagę tej formuły podkreślał fakt jej użycia jako tytułu rozdziału). Król *utyskiwał na rozpasaną wolność, na zaprzysiężone prawa fundamentalne, człeka zaś ludu podnosił na magnata, sprzyjał możnowładztwu duchownych i świeckich*[128], powodując w ten sposób rozbicie jedności myśli i dążeń społeczeństwa, a więc unicestwienie kardynalnego warunku właściwego funkcjonowania *gminowładztwa*. Wizja duchowego monolitu za czasów ostatnich Jagiellonów, przedstawiana za cenę ignorowania elementarnych faktów, oraz uznawanie dostrzeżonego później *rozerwania* za skutek intryg *monarchii*, do których swoje niecne usiłowania miała niebawem dołączyć *arystokracja* i jezuici, pokazuje utopijność przekonań dziejopisa, jego niezdolność zrozumienia, że konflikty stanowią normalny i nieuchronny stan społe-

[125] Tamże.

[126] Tamże. Sprawa Zborowskich stanowi znakomity przykład diametralnego odwrócenia ocen dziejopisa, który dawniej ostro ich piętnował, podkreślając, że podburzali oni Kozaków do buntu, znieważali *majestat króla i Rzeczypospolitej*, a postawę Samuela uznał za *praw krajowych prawdziwą zniewagę* (J. Lelewel, *Dzieje Polski potocznym sposobem opowiedziane*, s. 145).

[127] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 270.

[128] Tamże, s. 267–268.

czeństwa. Zasad ustrojowych nie oceniał on w każdym razie z perspektywy zdolności do sprostania wyzwaniom rzeczywistości, do stworzenia jak najszerszej platformy wspólnych dążeń różnych grup społecznych oraz mechanizmów kompromisu, które mogłyby działać tam, gdzie cele i interesy pogodzić się nie dadzą.

Obraz czynników inicjujących regres *gminowładztwa* pozostawia wrażenie czegoś mającego niemal równie słabą styczność z rzeczywistością jak opis jego niesionych metahistorycznym podmuchem początków. Warto tu zacytować znamienną refleksję, swoistą skomprymowaną zapowiedź rozpoczynających się *zawichrzeń*: *lud pomyślnością dwóch wieków unoszony, z zawierzeniem pędzi za swym przewodnikiem, który rej wodząc dziwnym w polityce zbłąkaniem, czy przekorną sprzecznością, miłuje najwznioślejsze rzeczypospolitej pojęcia, a monarchicznej zasadzie dając otuchę, walczy jej niesforność, budzi możnowładczy żywioł*[129]. Oczywiście nie ma tu tej bezradnej ucieczki w nieskomplikowaną metafizykę, która pozwala bez obawy o nadmierne uproszczenie, uznać, iż problem genezy *gminowładztwa szlacheckiego* w *Uwagach* zamknął się w formule *spiritus flat ubi vult.* Nietrudno rozeznać, że ów *przewodnik ludu* (*szlacheckiego*) to Zamoyski, a w miejsce enigmatycznych określeń (*dziwne w polityce zbłąkanie*, *przekorna sprzeczność* w uczuciach do *pojęć rzeczypospolitej* czy *niesforność monarchicznej zasady*) w oparciu o kontekst można bez ryzyka pomyłki podstawić względnie realne, choć niezbyt wymierne postawy. Zarzut ograniczonego poczucia realizmu dotyczy w tym wypadku ogólnego założenia, przypisania jakiejś niebywałej, trudnej do pojęcia skuteczności destrukcyjnym działaniom jednostek. Oznacza to zarazem całkowite odwrócenie poglądu na charakter sił określających bieg historii: wcześniej Lelewel uznał przecież, że dynamikę demokracji szlacheckiej nadawała przemożna siła tłumu sterowanego przez ideę, działającego spontanicznie i niepotrzebującego *przewodników*. I właśnie wtedy, gdy system otrzymał pełną i doskonałą postać, za sprawą zdrady przywódcy czy intryg wrogich sił, masy w krótkim czasie dały się wywieść na manowce, sprowadzić do roli instrumentu służącego realizacji celów sprzecznych z własnymi ideami[130].

Wydaje się jednak prawdopodobne, że dla uczonego było to poniekąd logiczne, zgodne z przejętą od Rousseau zasadą, według której demokracja może działać prawidłowo tylko w warunkach spontanicznego emanowania woli zbiorowości, stanowiącej monolit wyobrażeń i dążeń. Rygorystycznie traktując to założenie, należałoby uważać każdą wybitną i ambitną jednostkę za zagrożenie, nawet jeśli — jak u Lelewela Zamoyski — potrafiła ona doprowadzić do wyartykułowania dotychczas nieuświadomionych dążeń mas. Warto zauważyć, iż uwagi odnoszące się do roli tego *przywódcy ludu* jako czynnika destrukcji demokratycznego ładu mówią o jego swoistym zbłądzeniu, co jest formułą, która nie pozbawia go

[129] Tamże, s. 273.

[130] *Egoizm królewski i arystokracki* powodowały *gminem szlachty jak narzędziem* (tamże, s. 311–312).

zasług położonych wcześniej. Uczony wykluczał tym samym — skądinąd chyba oczywisty — aspekt jego postawy: umiejętne wykorzystanie siły mas szlacheckich jako trampoliny własnej kariery, by potem, z motywów już nieoczywistych, czy to szukając trwalszego oparcia dla swej pozycji, czy też uświadamiając sobie z przerażeniem, że przyczynił się do powstania systemu zagrażającego trwałości państwa, przejść na stronę monarchy. W ocenie tej postaci wolno upatrywać jeszcze jeden przykład pojmowania przez Lelewela zarówno jednostek, jak i grup społecznych jako reprezentantów zmagających się idei, a nie jako podmioty realizujące własne, lepiej lub gorzej pojęte interesy.

Niniejsze uwagi w kwestii interpretowania przez Lelewela powstania i regresu demokracji szlacheckiej w Polsce nie wynikają bynajmniej z jakiegoś przekonania o istnieniu stałej proporcji udziału masowych dążeń i czynnika indywidualnego w kształtowaniu dziejów, niezależnie od cywilizacyjnego poziomu społeczeństwa, jego struktury, ustroju politycznego itp. Na poziomie generalizacji o roli tych pierwiastków za pewne można uznać to, że jest ona zmienna, a że ponadto nie ma możliwości ich mierzenia, stąd nieuchronne różnice zdań między historykami w odniesieniu do konkretnych przypadków. Nie sposób jednak zgodzić się na takie postawienie problemu, gdzie sprawczy udział obu czynników odwraca się nieomal z dnia na dzień, gdzie rola tego, który dotychczas bez reszty określał bieg wypadków, schodzi nagle niemal do zera, i *vice versa*. Taki obraz mechanizmów procesu dziejowego u Lelewela należy uznać za rażąco niespójny, a wyrokowanie o znaczeniu tych czynników za efekt arbitralnej reglamentacji (jeśli się zgodzić, że historyka wiąże porządek niewątpliwych faktów). Istotną i przemożną rolę czynnika masowego badacz sytuował po prostu tam i wtedy, gdzie wydawało mu się, że może ukazać jego zbawienną rolę; kiedy zaś działo się źle, eliminował go, by chronić ideę jego nieomylności.

Przedstawiając lud, który *z zawierzeniem pędził za swym przewodnikiem*, by doprowadzić do utraty swej wszechmocy i oddania instytucji *gminowładztwa* w służbę jego wrogów, Lelewel pokazał pośrednio i zapewne mimowolnie stadność zachowań jako dominantę demokracji, a zarazem jej podstawową słabość i przyczynę nietrwałości. Źli *przewodnicy*, ich ambicje czy błędy oraz intrygi reprezentujących wrogie siły *podniecaczy*, stają się głównym, jeśli nieraz nie jedynym, wyjaśnieniem wydarzeń. Badacz musiał jednak jakoś uwiarygodnić możliwość takiej skuteczności jednostkowych usiłowań, co mógł uzyskać, jedynie konstatując zasadnicze osłabienie energii mas szlacheckich, szukał więc odpowiedzialnych za ten stan okoliczności. *Trzy elekcje, jakie w krótkim czasu przeciągu zaszły* — pisał — *nastawanie królewskie na wolności stanu rycerskiego, małe króla baczenie na prawa fundamentalne, a do tego niepobłażanie, nietolerancja przez dwór rzymski wywoływane, nastroiły te stronnictwa, jakie wichrzą i trapią rzeczpospolitę. Wszystko to poruszone, mogło byle pora wstrząsnąć lud i rozerwać go, pod ową dobę, w której w żywotnej ludu czynności tysiączne rozwinęły się utrudzenia, niedostatkiem wprawy a podejrzliwością w obradach nowo przybranej*

szlachty, chwianiem się w niepewności jej posłów, a dumą i środkami możnych. Zabiegi poruszających podniecaczy umiały z takiego powikłania korzystać, wywoływać na rzecz swoją osłabioną sprzężystość [sic] *ludu, mącić i mnożyć zwady do tego stopnia, że lud się dzielił i szedł za głosem naczelników i przywodzców*[131].

Cały sens tego wywodu sprowadza się do konstatacji ogólnego chaosu, jaki spowodowały intrygi monarchii, *możnych* i kontrreformacyjnego kościoła, w który wpisały się konsekwencje błędów czy złej woli *naczelników i przywodzców.* Gdyby więc *król nie nastawał na wolności stanu rycerskiego*, gdyby ponadto papiestwo odstąpiło od umacniania katolicyzmu, a jeszcze *możni* nie dysponowali zbyt dużymi *środkami* — do tych warunków będą w toku dalszych refleksji dołączane inne, czy też będą one przybierać wariantowe postacie — *ludu czynności* nie dotknęłyby *tysiączne utrudzenia* i *gminowładztwo* miałoby się w dalszym ciągu doskonale. Warto zauważyć, że kwestię odpowiedzialności za anarchię uczony zupełnie inaczej postrzegał w *Dziejach potocznych.* W stylistyce, która miała odpowiadać wyobrażeniom młodego czytelnika, pisał tam: *Skłonność szlachty do swawoli najbardziej się pokazała w czasie szybko nadchodzących po sobie bezkrólewi. Wtedy w skoki szlachta dokazywać poczęła, cieszyła się, że można hukać, pukać, bo nikogo nie było, co by ją upomniał. Wtedy jakby rozum stracili, dopuszczali się złego, krzywdzili, popełniali gwałtowności, a co w ciągu wielu lat w Rzeczpospolitej naprawionego było, to w kilku miesiącach bezkrólewia popsuli. Ale i w ciągu panowań królów swoich dopuszczali się swawoli.* Wreszcie wskazując, że ten anarchiczny żywioł nie zważał na ostrzeżenia przed grożącymi konsekwencjami, Lelewel porównywał go do dzieci, które psują swe zabawki, nie słuchając napomnień dorosłych: *ostrzegają ich starsi, że samym sobie szkodzą, nie słuchają, aż popsują, a potem płacz i bawić się nie ma czym*[132].

Opis dalszych kolei epoki *zawichrzenia gminowładztwa* układa się w obraz nieszczęsnego *narodu szlacheckiego*, który znalazłszy się z niezbyt jasnych powodów, ale w każdym razie nie z własnej winy, w stanie chaosu i prostracji, uległ złośliwym, szatańskim podszeptom wrogich sił. Prześladowany wpadł w zastawioną przez nie pułapkę, z której nie potrafił się wydobyć, a gdy się to wreszcie stało, na ratunek było już za późno. Przełom nie dokonał się za sprawą win, popełnionych z premedytacją i z małostkowych pobudek, z powodu jakiegoś odstępstwa od odwiecznych, reaktywowanych w poprzednim okresie wartości; *nadwerężenie poczyna się nie zysku ponętą albo pieniężnym przekupstwem. W chwili, kiedy w politycznym ruchu naród zawodu doznaje, w odmętnym znajduje się położeniu, baczność jego w inną stronę odwróconą zostaje, innymi jest sprawami zaprzątniony, uwodzony. Przemiawiają* [sic] *go podchwytne ułudy, uczą go, wiodą w błędy, a on chwycony nastawionemi sidłami, bieży za danym przykładem, mimo woli pojęcia swe koszlawi, drażni się, fanatyzuje, a skutkiem tego są nieład w jego*

[131] Tamże, s. 266–267.

[132] J. Lelewel, *Dzieje Polski potocznym sposobem opowiedziane*, s. 147.

myśli, nieład w kraju. Rozdziera się ze swą bracią, bo się szarpie w błędzie[133]. Istotą zachodzącego zła było więc zakłócenie jedności dążeń i wyobrażeń, a więc zatracenie koniecznego warunku prawidłowego funkcjonowania i siły demokracji. Można odnieść wrażenie, że dokonało się to niezwykle łatwo, co na tle kreślonego wcześniej obrazu etycznej wzniosłości i ideowej determinacji ogółu szlachty wydaje się mało przekonujące.

Wygląda to tak jakby Lelewel nie zdawał sobie sprawy z tego, że przedstawiając zachwianie się, a w konsekwencji załamanie demokracji szlacheckiej w Polsce już pod presją pierwszych, wcale nie szczególnie dojmujących trudności, nie w efekcie jakiegoś nadzwyczajnego kataklizmu, a normalnej rywalizacji sił społecznych, dostarczał w rzeczywistości argumentu na rzecz zasadniczej nietrwałości tego systemu. Okazuje się, co więcej, że istotną, wymienioną na pierwszym miejscu, przesłanką owego chaosu były wolne elekcje, które przecież traktował jako szczytowe osiągnięcie pędu ku absolutnemu *gminowładztwu*. Jak widać, realny efekt funkcjonowania instytucji, które uważał za *wielkie dzieło stanu*, inspirowane przez *pojęcie tłumów*[134], wcale nie stanowił istotnego wyznacznika ich oceny, a być może nie miało to dlań żadnego znaczenia. Osobisty udział w wyborze króla był warunkiem realizacji ustrojowego ideału i nic tu nie ma do rzeczy, że forma tłumnej elekcji była idealną okazją do demagogii, intryg, przekupstwa, wreszcie do interwencji obcych wojsk. Nie ma też znaczenia, że główną treścią polityki wybranych w ten sposób królów było (w zasadzie bez wyjątków) *nastawanie na wolności stanu rycerskiego*, tak że konieczna była ciągła obstrukcja, jeśli już nie czynny, zbrojny opór tego stanu. Przywoływane tu wywody stanowią klarowny przykład myślenia życzeniowego Lelewela, które opiera się na dogmatach i ignoruje rzeczywistość historyczną, skupiając się na gloryfikacji szczytnego ideału i abstrahując od jego zdolności do istnienia.

Trzeba jednak przyznać, oddając sprawiedliwość zmysłowi historycznemu uczonego, iż mimo potężnej presji dogmatów nawet w trakcie tej naiwnej próby — jednej z wielu — ich ratowania potrafił się zdobyć na ważkie spostrzeżenia. Tak należy ocenić odnotowanie faktu, że szlachta litewsko-ruska, pozbawiona wyrobionych postaw obywatelskich i nieobeznana z demokracją, po włączeniu się dzięki Unii Lubelskiej w system polityczny Rzeczypospolitej wpłynęła na pogorszenie jego funkcjonowania. Sąd o negatywnym wpływie tego wydarzenia na sprawy wewnętrzne badacz rozwinął w dalszej części, uznając, że Unia doprowadziła do *swobodnego przymięszania się i zlewku ciał mniej skupionych z małym wprawdzie ciałem, ale spójnym i krzepkim. Spójność tedy jego i siła musiały się koniecznie rozwolnić w przestrzeniach jak ciało twarde w płynie, osłabnąć, a zrządzić całość miększą, do nieprzyjacielskiego pociśnienia giętszą*[135]. W tych

[133] Tamże, s. 280.
[134] Tamże, s. 253.
[135] Tamże, s. 316.

refleksjach interesujący jest nie tyle zawarty w ostatnich słowach wniosek o relatywnym zmniejszeniu zdolności do obrony poszerzonego państwa, ile teza o osłabieniu intensywności życia politycznego, o jego *rozwolnieniu w przestrzeniach*. Wiąże się z nią metafora słabnięcia czy rozpływania się *ducha polskiego*, który *zmiękczony swę treściwość w mięszaninę zatopił*. Stało się to niezwykle szybko, skoro już *wielkie rokoszu sandomierskiego rozkołysanie*, choć nie musiało prowadzić do klęski, *przypadkiem tylko potłuczone, okazało pewną nieudolność ruchu gminnego*[136]. Tę egzemplifikację przejawów, czy też konsekwencji *zmiękczenia ducha* można uznać za przekonującą, inaczej jest natomiast z konkretyzacją jego czynników sprawczych.

Trudno bowiem zadowolić się wyjaśnieniem, że bierność czy nieporadność Litwinów do tego stopnia konfundowała czy frustrowała posłów polskich, że pozbawiło to całkowicie energii *gminowładztwo szlacheckie*, które teraz, w nowej sytuacji, *niedowierza swym siłom, zdaje się z jędrności wyzutym; widocznie otrętwiałe odwłóczeniem, niepewnością, nieśmiałością swych braci*[137]. W tym kontekście uczony zauważył także zastąpienie dawniejszego zaangażowania obywatelskiego w dzieło reorganizacji państwa przez nowy rodzaj aktywności. Pisał, że *natchniona szlachta wojennymi Batorego sprawami, całą swę ognistą natarczywość zwraca w dalekie wygony, puszcza się w przygodne możnych panów wyprawy, goniąc za próżną sławą a nikczemną zdobyczą, jaką z rabunku w łupach znajdywała*[138]. W wizji takiego skanalizowania owej *ognistej natarczywości*, niewątpliwie trafnej, można upatrywać sugestię, iż był to istotny czynnik osłabienia tętna polityki wewnętrznej, ale *explicite* związek przyczynowy Lelewel ustanawiał inaczej. Nie pisał, że odpływ części szlachty z rdzennej Polski w wyprawach na Moskwę czy Mołdawię (bo o nie zapewne chodziło) osłabił siłę *gminowładztwa*; stwierdził związek odwrotny: tę awanturniczą aktywność i szukanie łupu uznał za postawę pokolenia *zawiedzionego w swym obywatelskim rejwachu*[139]. O tym, że dostrzegał zarazem zwrotny charakter takiej zależności, zdają się świadczyć dalsze uwagi, które wolno uznać za wyraz oceny, iż owe *dalekie wygony* przyczyniły się do osłabienia elementu demokratycznego, co przygotowało grunt, na którym mogły teraz wzrastać niszczące, obce *zasady*. *Tymczasem pasożytne krzewy wkorzeniały się w gminowładztwo szlacheckie nadwerężając jego umysł* — pisał — *cudzoziemskie zasady rozpierały się o jego pole; rojalizm, arystokracja zdobywają przewagę*[140]. Uwidacznia się tu wybitne znamię procedur wyjaśniających, które stosował uczony: choćby w ich ramach pojawiły się odkrywcze spostrzeżenia, ostatecznie kończy się na dyktowanym przez dogmat werdykcie — często było to właśnie wskazanie na toksyczne, *cudzoziemskie* wpływy.

---

[136] Tamże.
[137] Tamże.
[138] Tamże, s. 316–317.
[139] Tamże, s. 316.
[140] Tamże, s. 317.

Mocno zaangażowany w gloryfikację dziejopisarskich osiągnięć Lelewela Jan Adamus uznał, że jego wywody — które właśnie przedstawiłem — inspirowały tzw. *teorię przestrzeni* Józefa Szujskiego[141]. Fakt takiej inspiracji wydaje się niewątpliwy, krakowski historyk musiał te spostrzeżenia znać, ale znacząco je wzbogacając i sytuując w ramach syntezy opartej na całkowicie różnych założeniach, stworzył nowy wymiar tej koncepcji. O fundamentalnej różnicy poglądów tych uczonych stanowi z gruntu obcy Lelewelowi dialektyczny wymiar wizji historii Szujskiego. Oznaczało to przede wszystkim odrzucenie koncepcji dziejów narodu jako determinanty czy emanacji tak czy inaczej charakteryzowanego *ducha narodowego*, jako rozwoju *przyrodzonej właściwości*, gdzie każda istotna zmiana jest niedopuszczalnym wypaczeniem, a wszelkie wzory obce są szkodliwe. Szujski postrzegał dzieje jako proces ciągłych zmian, którym podlega także narodowa tożsamość; to nie *duch narodu* jest demiurgiem dziejów, ale *dzieje z danych etnograficznych przed wiekami wytworzonych wyrabiają narodowy charakter*[142]. Optymalna edukacja w tej „szkole dziejów" polega na kształtowaniu zdolności polubownego uzgadniania sprzecznych interesów, celów i dążeń, rozwiązywania nieuniknionych w każdym społeczeństwie konfliktów wewnętrznych, prowadzi do umiejętności tworzenia służących temu regulacji. Na gruncie zaś koncepcji Lelewela, gdzie początkiem, motywem centralnym i celem dziejów, ich Alfą i Omegą, jest utopia bezklasowego społeczeństwa, konflikt jest przypadłością, racja leży po jednej stronie i jest z góry oczywista, zaś kompromis nie tylko nie może być trwałą zasadą budowania ładu społecznego, ale zyskuje charakter wynalazku piekielnego.

Szujski wypowiadał poglądy, które według standardów spod znaku romantycznych koncepcji *ducha narodu* stanowiły aprobatę zbrodni podboju i przemocy; samo ich głoszenie musiało też uchodzić za zbrodnię. Oceniał pozytywnie *skutki mieszania się ras i narodów odbywające się przed wiekami, wiodące do ciągłego tarcia, a przez to i ciągłego szlifowania narodowego, surowego materiału.* Społeczeństwa rozwijające się w warunkach tej walki, która zbroi *żywioł zaborczy w konieczną solidarność, kształci i wyrabia przede wszystkim polityczne jego cnoty*, odnoszą większe korzyści niż te, które *posuwając się w puszczę, osłabiają koniecznie nić społecznego wątku*[143]. U podstaw *teorii przestrzeni* Szujskiego stało przekonanie, iż *ciasnota życia* potęguje sprzeczności społeczne, ale zarazem wymusza ich rozstrzyganie, sprzyja tworzeniu i ulepszaniu prawno-instytucjonalnej platformy uzgadniania racji. Natomiast *kwestia religijna, polityczna, społeczna rzucona na wielką przestrzeń, traci swój charakter ostry, zapalny*[144], co

[141] Określeniem *teoria przestrzeni* posługiwał się Adamus (J. Adamus, *Monarchizm i republikanizm...*, s. 137); szerzej na ten temat: Jerzy Maternicki, *Józef Szujski wobec tzw. idei jagiellońskiej*, w: *Historia XIX i XX wieku*, Wrocław 1979.

[142] J. Szujski, *O młodszości naszego cywilizacyjnego rozwoju*, s. 363.

[143] Tamże, s. 365.

[144] Tamże.

utrudnia jej stanowcze rozwiązanie. *Przestrzeń* pozwala więc rozwadniać i odsuwać rozstrzygnięcia konfliktów, które niewygaszone i nieujęte w ramy reguł anarchizują życie polityczne. Historyk ilustrował te spostrzeżenia, ukazując kontrast między sytuacją, która *połowie dziejów narodowych rozwijać się każe między Towrem a Whithallem, między Louvrem i placem de la Greve* oraz tą, *gdzie król pędził dni swoje między Wilnem a Krakowem, między Gdańskiem i Lwowem, gdzie do Piotrkowa zjeżdżał na sejm co dwa lata...* W drugim przypadku *ostre starcia miały czas przytępić się i złagodnieć*, a zwrócenie się szlachty *ku pracy kolonizacyjnej, ku szukaniu bytu w oddalonych osadach* powodowało, że *zaciętość stronnicza topniała od powiewu wiatrów, od oddechu pól chlebodajnych*[145].

W ocenie Szujskiego wpływ związku z Litwą na procesy wewnętrzne w Polsce miał istotne znaczenie od powołania na tron Władysława Jagiełły, a nie dopiero od powstania unii realnej. Już wtedy został usunięty jeden z filarów dotychczasowego rozwoju, *organiczny* związek rodzimej, odwiecznej dynastii piastowskiej z narodem, przerwana faza organizacji państwa *od tronu*, którą Kazimierz Wielki oparł na sprawdzonych, czeskich i węgierskich wzorach[146]. Tworzył się specyficzny stosunek poddanych do króla, którego jako władcę Litwy uważano za podmiot dążeń i działań nie zawsze zgodnych z interesem Polski. Generowało to tendencję do traktowania go jako *strony*, z którą przedstawiciele społeczeństwa pertraktują i zawierają układy, oraz stało się przesłanką szukania sposobu ograniczania samodzielności jego działań. Dostrzeganie wagi tych spraw skłaniało historyka do przydawania znaczenia cezurze 1386 r., tak jak konstatacja wagi nowych zadań narodu po Unii Lubelskiej kazała mu eksponować cezurę określoną łącznie przez daty 1569 i 1572[147]. Już unia personalna stwarzała *zadanie pokonania ogromnej pół pogańskiej, pół schizmatyckiej przestrzeni*, a dotychczasowy wysiłek władzy skoncentrowany na tworzeniu *uporządkowanego organizmu* państwa zastępowało zadanie *podbicia* tych obszarów *cywilizacją jednego obyczaju i wiary*[148]. Widać tu pierwszy powód trudności zapanowania nad *przestrzenią*, opór związany z jej odmiennością religijną, cywilizacyjną i polityczną. W tym aspekcie *walka z przestrzenią* [...] *organizacji silniejszej przyjąć wzbraniającą się* [sic][149] łączy się z ideą *obszernej szaty półśredniowiecznej* już wcześniej przywołaną: jedynie państwo amorficzne i słabe, zdecentralizowane i niezdolne do wysiłku centralizacyjnego i do asymilacji mniejszości, mogło być aprobowane przez tak różnorodną ludność. Zarazem dokonane tam w ciągu wieków przeobrażenia, które powoli niwelowały te różnice, wymagały *pracy absorbującej niezmiernie i de-*

---

[145] Tamże, s. 369.

[146] Tamże, s. 368.

[147] J. Szujski, *Kilka uwag o „Dziejach Polski" w krótkim zarysie Michała Bobrzyńskiego*, s. 158–161.

[148] Tenże, *O młodszości naszego cywilizacyjnego rozwoju*, s. 368.

[149] Tenże, *Historia polska*, w tegoż: *Dzieła*, seria II, t. IX, Kraków 1889, s. 254–255.

centralizującej siły społeczeństwa[150], zatem pomniejszającej sumę energii, jaka mogła być włożona w rozwiązywanie innych problemów.

Tak jak Lelewel, Szujski odnotował fakt, iż nieukształtowany element z ziem wschodnich wypłynął na arenę polityczną, by *zalać przewagą głosów i dążeń w inną stronę skierowanych wyższe stokroć uzdolnieniem i wykształceniem elementa czysto polskie*[151], ale ewidentnie nie uważał tego za najważniejszą kwestię, gdy idzie o wpływ Unii Lubelskiej na funkcjonowanie demokracji szlacheckiej w dłuższej perspektywie. Szczególne znaczenie przypisywał temu, że nie było podstaw ekonomicznych i społecznych, aby szlachta litewska stała się czynnikiem samodzielnym, oraz że siła magnaterii kresowej pozwoliła stworzyć przewagę tej warstwy w całym państwie, która ciągle się zwiększała za sprawą dynamicznie postępującej od schyłku XVI w. kolonizacji. Przedsiębiorczy szlachcic, który wcześniej walczył skutecznie o przewagę swej warstwy wśród elity ruchu egzekucyjnego, uzyskał teraz szansę zdobycia wielkiej fortuny na Wołyniu, Podolu czy Ukrainie i awansu do rangi magnata, co wielu miało się powieść[152]. Rosnący *ciężar latyfundiów, przygniatająca góra możnowładztwa*, kładły się na mniejszą własność w rdzennej Polsce, obezwładniając i pozbawiając niezależności element stanowiący dotychczas siłę napędową instytucji demokratycznych: *służbowa i dzierżawna klientela obejmuje żelaznym pierś cieniem samodzielną niegdyś szlachtę*[153]. W ówczesnych warunkach latyfundia stawały się ponadto w znacznym stopniu jednostkami autarkicznymi i niezależnymi od dalekiej władzy państwowej; *kolonizator stając się założycielem państewka dla siebie niewiele troszczył się o państwo nad sobą*[154]. Był to dla historyka kolejny czynnik ogólnej anarchizacji życia, stąd też konkluzja, iż *ostatecznie przestrzeń pokonała ów niewielki ale jędrny zawiązek polityczny, jakim była Polska*. Ale takie zwycięstwo nastąpiło też w sensie zapewnienia przewagi opłacalności gospodarki rolniczej, *przestrzeń rolnicza pokonała oazy przemysłu i rękodzieł* w rdzennej Polsce[155], powodując jednostronność, która stała się czynnikiem zastoju.

Przedstawione refleksje nie obejmują ogółu wątków, które w ramach syntezy Szujskiego tworzą koncepcję wpływu kresowej *przestrzeni* Rzeczypospolitej na ewolucję ustroju i społeczeństwa (przy czym dla jej twórcy nie był to oczywiście bynajmniej jedyny czynnik powstania *zgubnej formy* ustrojowej i jej oporności na zmiany). Nie podejmując tu szerzej geopolitycznego aspektu problemu, który historyk uważał za szczególnie istotny, trzeba jednak odnotować spostrzeżenie, że w tym wymiarze unia stworzyła elementarną sprzeczność. Podkreślał on, że przy-

---

[150] Tenże, *O młodszości naszego cywilizacyjnego rozwoju*, s. 370.

[151] Tamże, s. 368. Por. J. Szujski, *Historia polska*, s. 253.

[152] J. Szujski, *Historia polska*, s. 279.

[153] Tenże, *O młodszości naszego cywilizacyjnego rozwoju*, s. 368; tenże, *Historia polska*, s. 281.

[154] Tenże, *Historia polska*, s. 279.

[155] Tenże, *O młodszości naszego cywilizacyjnego rozwoju*, s. 369.

łączenie terytoriów wschodnich wymagało aktywnej polityki zewnętrznej, zdolności do podejmowania wyprzedzających działań militarnych, a więc stałej, względnie silnej i zdolnej do szybkich działań armii, której stworzenie wykluczała obawa absolutyzmu: polityce ekspansji *stanęło na opak hasło wolności, obawiające się z wielkich wojen zmian wielkich*[156]. Nie ma w tej książce miejsca na szerokie porównanie syntez Lelewela i Szujskiego ani nawet ważniejszych kwestii w ich obrębie, jak choćby bardziej kompletna diagnoza genezy i degeneracji demokracji szlacheckiej. Poglądów twórcy *O młodszości naszego cywilizacyjnego rozwoju* w sprawie wpływu włączenia ziem litewsko-ruskich na zmianę sytuacji wewnętrznej w Polsce nie można było jednak pominąć. Powodem najważniejszym nie jest przy tym intencja pokazania, że idea *rozwolnienia w przestrzeniach* intensywności życia politycznego, rzucona w *Uwagach nad dziejami Polski*, mimo łudzącej analogii, miała na nie, wbrew opinii Adamusa, ograniczony wpływ. Ważniejsze jest to, że koncepcja Szujskiego może tu spełnić rolę lustra, pozwalającego ujrzeć, iż syntezie Lelewela brakło szerokiego, wieloaspektowego spojrzenia na dzieje, które prezentował uczony krakowski. Ta uwaga może odnosić się, rzecz jasna, jedynie do obszaru spraw, które objął analizowany przykład, można wszakże wykazać, że taki sąd byłby zasadny w odniesieniu do znacznie szerszego spektrum problemów.

* * *

W ukazanym w *Uwagach* obrazie dalszych faz narastania *zawichrzeń gminowładztwa* widać znowu szereg dogmatycznych uproszczeń. Chociaż bowiem (mimo wątłej i wyłącznie wtórnej podstawy źródłowej) celnych spostrzeżeń nie brakło tam także w odniesieniu do dziejów XVII i XVIII wieku, to jednak nie było miejsca na czynniki, które relatywizowałyby przemożną rolę wrogów, sprzysiężonych na zgubę najlepszego z ustrojów, czyli monarchii, *arystokracji* i kontrreformacyjnego Kościoła. Zdaniem Lelewela *swawola szlachecka* pojawiła się dopiero wskutek intryg monarchii: *z tego, co pozaczynał Batory rozpatrujemy następstwa* — pisał. — *Rozpasanej swawoli szlacheckiej było bez miary*[157]. W innej pracy stwierdził zaś, że to właśnie ten władca *pierwszy zasiał nieufność między naczelnikiem* [tzn. królem] *a narodem*[158]. Sądy te rażą jednostronnością, nawet jeśli odrzucić tradycję gloryfikacji działań tego władcy i zgodzić się z opinią, że były w nich elementy, które szlachta miała prawo traktować jako prowokację. Znowu bowiem jednostce została przypisana niebywała moc manipulowania dążeniami zbiorowymi, a zarazem widać faktyczną niewiarę w dojrzałość polityczną *szlacheckiego ludu*, kolidującą ostro z *credo*, które dziejopis głosił *explicite*. Podobne niekonsekwencje myślenia i uproszczenia pojawiły się w ocenie roko-

---

[156] Tenże, *Historia polska*, s. 255.
[157] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 269.
[158] Tenże, *Korona Polski i jej królewskość*, w: *Polska, dzieje...*, s. 595.

szu sandomierskiego: trafnie dostrzegając, że w efekcie jego klęski *możnowładztwo na swą rękę nieobliczalne korzyści pozyskuje*, że otwiera ona drogę do podporządkowania jego interesom instytucji *gminowładczych*, badacz nie próbował wyciągnąć stąd wniosków o rzeczywistej sile podstaw demokracji. Pisząc przy tym, że *lud, ze złej wiary królewskiej markotny, przywykły mieć przewodników, dał się prowadzić wichurze*, wywołanej przez magnatów[159], wyraźnie chciał usprawiedliwić brak samodzielnych działań szlachty, zgodnych z jakoby powszechnie przez nie wyznawanymi wartościami. Oskarżanie magnackich *podniecaczy* czy innych manipulatorów, zdolnych sprowadzić kataklizm, ukrywa tu faktyczną świadomość słabości społecznej bazy *gminowładztwa*.

Lelewel słusznie zauważył, że siłę żywiołu szlacheckiego, a zatem podstawy demokracji, osłabiło powstanie różnic religijnych, jednak sposób przedstawienia tego problemu oraz jego znaczenia dla sfery politycznej bynajmniej nie skłania do rezygnacji z twierdzenia o daleko idącej symplifikacji wyjaśnienia *zawichrzeń gminowładztwa*. Konfliktowy wymiar kwestii religijnej powstał jego zdaniem pod wpływem zerwania przez Batorego tradycji uformowanej wcześniej. *Jagiellonowie i Zygmunt August naprawę rzeczypospolitej dopełniający* — pisał — *unikali podrzędnych widoków, jakim była rzecz czci religijnej. Uchylił ją od istotnych urządzeń. Batory zamierzył niepewność w tej mierze uprzątnąć*[160]. Odnotowania wymaga tu ahistoryzm stanowiska badacza, który nie potrafił zrozumieć, że dla ludzi pewnych epok i pewnych kultur wyznanie może być istotną, czasami najważniejszą częścią tożsamości, a nie *podrzędnym widokiem*, tak jak to było w jego własnym systemie wartości, które usiłował transponować na całą słowiańsko-polską przeszłość. Powstanie obozów religijnych nie miało dla niego żadnej realnej podstawy, było efektem manipulacji, do których wykorzystano jakieś godne zlekceważenia miraże czy przesądy. Magnaci — twierdził — *urosłszy w potęgę, w zajściach między sobą rozrywali myśl ludu, podbudzali zawziętości, to polityczne, to religijne, stawając na czele stronnictw jakie między sobą podnieśli*[161].

W ten sposób elementem wewnętrznych konfliktów stało się *niepobłażanie, nietolerancja przez dwór rzymski wywoływane*; magnaccy *podniecacze* korzystali ze sposobności, która powstała dzięki impulsom z zewnątrz. *Skłonność narodowa do tolerancji usiłuje pokój między dysydentami utrzymać* — czytamy w innym miejscu — *polityka dworu rzymskiego wywołuje protestacje, podbudza, rozognia prześladowanie. Usposobienie narodowe chce przynajmniej polityczne między dysydentami zawiązać braterstwo: opiera się temu niemiecki luteranizm. Wolność szlachecka osłania wszystkie nauki i mniemania: cudzoziemski jezuityzm jątrzy ku nim zawziętą nienawiść. Porządek Rzeczypospolitej uchylił rzecz wyznań z obywatelstwa: wpływ cudzoziemski plącze i na ten sam kłębek wikła. Wszystko*

---

[159] Tenże, *Uwagi nad dziejami...*, s. 270–271.
[160] Tamże, s. 268.
[161] Tamże, s. 266.

to wynikało z góry. To król z obcych krain wzięty, to prałaci, to przemożne pany poruszają i powodują te sprzeczne żywioły[162]. Zło szło *z góry*, wszystko, co jako takie zostało zakwalifikowane oraz wszelkie powstające konflikty, to efekt intryg odwiecznych, dobrze znanych wrogów *gminowładztwa*. Obok monarchii i *arystokracji* pojawił się też nowy czynnik, a raczej tylko nowa postać czynnika znanego już wcześniej, bo *jątrzący jezuityzm* to tak samo jak średniowieczny *katolicyzm* wypaczona religia, sankcjonująca postawy sprzeczne z wartościami społecznymi. Czynnik ten wydaje się pełnić w *Uwagach* raczej funkcję instrumentu służącego pozostałym; w ocenie, że *rojalizm, arystokracja i szczyt hierarchiczny są żywioły cudzoziemskie, dla rzeczypospolitej, opak idące, jej zasadom nieprzyjazne*[163], nie pojawił się kontrreformacyjny Kościół z jego prawą ręką — *jezuityzmem*. Ów *jezuityzm* nie otrzymał tu raczej statusu wiodącej przyczyny *zawichrzenia gminowładztwa*, tak jak w innych, przeważnie późniejszych, wypowiedziach (świetnie wyraża to lapidarna formuła *jezuityzm żrący towarzyskość*[164]), ale ma w każdym razie kapitalne znaczenie, uprawiając grunt dla skutecznych usiłowań deprawacji *porządku Rzeczypospolitej*.

Jezuici, którzy w krótkim czasie uzyskali ogromny wpływ na życie publiczne w Polsce, zwłaszcza na wychowanie młodzieży, zostali uznani za winnych zabójczych przeobrażeń moralności narodu. Aby zdobyć trwałą bazę swych działań, *użyli krętych zabiegów*, których skuteczność sprawdzili już wcześniej w innych krajach. *Duch narodowy* wprawdzie rozpoznał w nich wroga i *przerażony uczuł wstręt*, ale jego wolnościowa istota nie pozwoliła zabronić im działania. Lelewel nie miał wątpliwości, że wpajali oni zasady amoralnego postępowania, że ich *wszeteczne zastrzeżenia, restrictiones mentales, wszelkie sposoby dopięcia godnemi czyniły, upoważniały każdego z nich do onych użycia: niczego nie było, czegoby się dopuścić nie było dozwolono. Przyodziani sukienką nauki i pobożności starali się usidlić górne towarzystwa warstwy i wyższe zdolności*[165]. Te starania powiodły się — jak miało się okazać — w tak dużym stopniu i w tak krótkim czasie, że trudno to racjonalnie pojąć, zwłaszcza że ich obiektem był przecież naród kierujący się głęboko zakorzenionymi i najbardziej wzniosłymi zasadami. Takiej skuteczności nie wyjaśniają i nie czynią bardziej wiarygodną przywołane środki działania, *przypodobanie się i giętkość* czy teologiczne dysputy z dysydentami, tym bardziej że wedle uczonego były one niezrozumiałe dla ogółu[166]. W takiej sytuacji, gdy brak przy tym nawet wzmianki o wysokim poziomie szkół jezuickich, fakt, że nawet dysydenci *nieroztropni czy nieprzezorni* posyłali tam swe dzieci, jak również wszystkie inne sukcesy zakonu, jawią się jako zjawisko całko-

[162] Tamże, s. 308.
[163] Tamże, s. 309.
[164] J. Lelewel, *Trzy konstytucje polskie*, *Dzieła*, t. VIII, *Historia Polski nowożytnej*, Warszawa 1961 (przedmowa do wyd. francuskiego 1833), s. 471.
[165] Tenże, *Uwagi nad dziejami...*, s. 299.
[166] Tamże, s. 299–300.

wicie irracjonalne. W każdym razie za sprawą takich to bezwzględnych metod *kształciło się nowe plemię zupełnie jezuickie*[167], któremu nie stało ni rozumu, ni zasad, by obronić ideę *gminowładztwa*.

We wspominanej na początku tego rozdziału rozprawie *Korona Polski i jej królewskość*, gdzie sąd o jezuitach został pamfletowo zaostrzony, ich sprowadzenie uczony skłonny był — zda się — traktować jako świadome działanie władcy, w którego intencjach zakon miał stanowić instrument monarchizmu w walce przeciw *gminowładztwu*. Batory mianowicie *wprowadził instrukcję publiczną jezuicką na Litwie, zamiast oświecić, dać czas rozwadze i zwrócić na lepszą drogę stan obywatelski Rzeczypospolitej, zamyślał poskromić jego dumę, ambicję i ścieśnić jego wolność*[168]. Wprawdzie owo *plemię zupełnie jezuickie* dopiero w XVIII wieku urosło w siłę na tyle, by opanować Polskę bez reszty i doprowadzić ją do zguby, niemniej jednak rozstrzygające dla wydarzeń politycznych efekty działań zakonu zaznaczyły się niemal natychmiast. Sprzyjająca sytuacja powstała po pokonaniu rokoszan pod Guzowem; wtedy to *nietolerancja i prześladowanie roztoczyło się bez ogródki. Duch narodowy, jakby opętany w obłąkaniu swym powściągnąć się nie mógł, draźnił się i jątrzył; dobrą wiarę, sumienie, łatwowierność usidliło powoływanie do gorliwości i nabożnisiostwa*[169]. Nie kwestionując znaczenia tej cezury w dziejach Rzeczypospolitej, trudno uwierzyć w taką rolę demonicznego zakonu; do tego trzeba by było chyba słowa o *opętaniu* potraktować dosłownie. A jakkolwiek to mogłoby zabrzmieć kuriozalnie, nie sądzę, by takie odczytanie intencji uczonego można było z góry wykluczyć.

Wrażenie kuriozalnego wymiaru tego domniemania musi się niechybnie zmniejszyć, jeśli zestawić wywody Lelewela z szeregiem wypowiedzi współczesnych mu polskich historyków i pisarzy na temat roli jezuitów. Niedługo po jego śmierci historyk zakonu mógł napisać bez żadnej przesady, iż w polskiej historiografii jezuici występują permanentnie *jako główni, choć niewidzialni sprawcy upadku Polski. Nie znam najmniejszego kompendium dziejów Polski* — dodawał — *gdzie by nie wskazywano na jezuitów jako na szkodliwy ojczyźnie naszej zakon*[170]. Faktycznie, liczni autorzy nie tylko politycznych pamfletów, ale poważnych z pozoru książek historycznych licytowali się w skrajnych epitetach. Przypisywanie im — jak to czynił czołowy emigracyjny publicysta obozu demokratycznego — charakteru siły, która ze *zjadliwością i nienawiścią wszelkiego postępu i wolności* pod-

[167] Tamże, s. 300.

[168] J. Lelewel, *Korona Polski i jej królewskość*, s. 594–595.

[169] Tenże, *Uwagi nad dziejami...*, s. 301.

[170] S. Załęski, *Czy Jezuici zgubili Polskę?*, Kraków 1883, s. VII. Autor oczywiście nieco przesadził, choć miał w zasadzie rację; do całościowych opracowań, podkreślających zasługi jezuitów dla Polski, należało choćby dzieło Koronowicza, który pisał np.: zakon *od razu zasługuje się swojej nowej ojczyźnie przywróceniem powagi wiary ojców i zatrzymaniem narodowej jedności, całości nawet* (W. Koronowicz, *Słowo dziejów polskich*, t. I, s. 352). Powstały ponadto utrzymane w podobnym duchu prace autorów związanych z Kościołem, o charakterze monograficznym, jak Maurycego Dzieduszyckiego *Piotr Skarga i jego wiek*, t. I–II, Kraków 1850.

trzymuje umarły już *papizm, tak jak balsam, który na pewien czas zachowuje ciało nie przywracając życia*[171], nie należy wcale do ocen wyróżniających się szczególną drastycznością. O tym, że niechęć do demonicznego zakonu nie ograniczała się wcale do kręgów ówczesnej lewicy, świadczy najlepiej fakt, iż nawet autor tak mocno związany z katolicką przeszłością Polski jak Zygmunt Krasiński potępianą zasadę, że *cel wielki a ukryty odwszetecznia podłe drogi*, podobnie jak Lelewel przypisał jezuitom (choć do jej wyznawców dodawał również demokratycznych *demagogów*)[172].

Nie ma potrzeby zajmować się tu bliżej powodami powszechnej wśród Polaków w owym czasie niechęci do papiestwa; zderzenie tradycji *Polaniae semper fidelis* ze świadomością, że nie walka katolickiego narodu o swe prawa, a raczej jego wrogowie mogą liczyć na wsparcie Rzymu, stanowi oczywiste i wystarczające wyjaśnienie. Trzeba wszakże zwrócić uwagę na czynnik ważny, a mniej przez historyków eksponowany: na upatrywanie kolizji romantycznej idei narodowości i ponadnarodowego charakteru Kościoła, który chętnie przy tym łączono z rzekomo światowładczymi planami jezuitów. *Jezuita jest potwór kosmopolityczny. Nie ma on ojczyzny*[173] — pisał Goszczyński w szokującej *Zoografii jezuity*, z której niektórych epitetów nie sposób byłoby tu zacytować. Podobny obraz jezuity-kosmopolity, który porzuca ojczyznę, by *służyć jedynie zakonowi a zacierać i niweczyć różnice narodowości*, można także odnaleźć u Moraczewskiego[174]. Ów antynarodowy rys łączono w jedno z antywolnościowym jakoby charakterem Kościoła; publicysta poznańskiego „Tygodnika Literackiego" głosił, że katolicyzm to *kosmopolita w kajdany hierarchiczne okuty* [...] *brat absolutyzmu, a nawet w osobie papieskiej są oba razem jako bliźniaki połączone*[175]. Moraczewski zaś, odwołując się do konstytutywnego wątku funkcjonującej od blisko trzech stuleci czarnej legendy zakonu, przekonywał, że jezuici dążą do monarchii uniwersalnej, której władcą absolutnym miałby zostać ich generał[176].

Kiedy po reaktywacji zakonu jego wpływy widocznie się odradzały, ówczesnym europejskim kręgom „postępowym", postrzegającym katolicyzm jako głównego przeciwnika, udało się dokonać renesansu owej czarnej legendy, która uzyskała kształt spiskowej wizji dziejów. Powszechność wyobrażeń o Kościele jako *największej przeszkodzie i tamie do rozwinięcia się wolnego narodów*[177] i jezu-

[171] J.K. Podolecki, *Wybór pism*..., s. 228.

[172] Z. Krasiński, *Psalm miłości*, w: *Pisma*, t. V, Kraków 1912, s. 30.

[173] S. Goszczyński, *Zoografia jezuity*, w: *Towarzystwo Demokratyczne Polskie. Dokumenty i pisma*, wybór i wstęp B. Baczko, Warszawa 1954, s. 271. Paszkwil ten zasługuje na dodanie w tytule słowa *pornografia*, zresztą także tytuł *Zoografia* dobrze ilustruje jego charakter, z dominującą tendencją do odczłowieczania przeciwnika, nierzadko wtedy spotykaną w kręgach emigracyjnej lewicy.

[174] J. Moraczewski, *Dzieje Rzeczypospolitej Polskiej*, t. VI, Poznań 1864, s. 263, 270.

[175] P. Dahlmann, *Des Jesuites par Michelet et Quinet*, „Tygodnik Literacki", R. 1844, nr 7, s. 50.

[176] J. Moraczewski, *Dzieje Rzeczypospolitej Polskiej*, s. 263; por. także A. Krzyżanowski, *Dawna Polska*, Warszawa 1844, s. LXIV.

[177] P. Dahlmann, *Des Jesuites*..., s. 49. Dalej publicysta pisał, że zakon *na nowo swoją głowę trupowatością cuchnącą podnosić poczyna* (tamże).

itach jako jego wszechświatowej ekspozyturze[178] musiała zwracać uwagę na możliwość ich przekucia na argument w sprawie przyczyn kryzysu *gminowładztwa* w dawnej Polsce. Można było zresztą odwołać się przy tym do odległej tradycji rodzimej — w hasłach rokoszan sandomierskich na początku XVII wieku, których sławiła demokratycznie zorientowana historiografia, zawarta była szeroka gama zarzutów dających oparcie opinii o demonicznych działaniach zakonu[179]. Nic zatem dziwnego, że teza o jezuityzmie, który *był biczem i zgubą całych narodów*, a *w szczególności przed Polską* [...] *grób wykopał*[180], stawała się prawdą obiegową, głoszoną wcale nie tylko przez skrajnie zorientowanych i nieskłonnych do oględnego dobierania słów publicystów. Mogli oni w każdym razie odwoływać się do prac znanych historyków, jak Lelewel czy Moraczewski (wolno zresztą sądzić, że ostrość ich sformułowań oddziaływała zwrotnie).

Przykład Moraczewskiego jest o tyle znamienny, że był on dziejopisarzem o znacznej wiedzy, twórcą wielotomowego, popularnego ujęcia *Dziejów Rzeczypospolitej Polskiej*, chociaż swej wizji dziejów narodu w okresie nowożytnym nie opierał (jak zresztą nikt w tym czasie) na badaniu źródeł pierwotnych. W wielu kwestiach postępował śladami Lelewela, zasługując sobie na (cytowane już wcześniej) słowa jego najwyższego uznania; istnieje także zbieżność oceny roli jezuitów. Pewne jego opinie warto tu przytoczyć, zważywszy bowiem, że na ogół unikał on skrajności, wydają się one określać w przybliżeniu ówczesny standard. Znamienna jest jego wypowiedź na temat najgłośniejszego z polskich członków zakonu, Piotra Skargi. Historyk pisał, że chociaż nikt lepiej od niego *nie uprawiał języka polskiego*, to zarazem *nikt bardziej nie cudzoziemczył ducha polskiego*. Tym bardziej więc nie można było od niego oczekiwać pobłażliwej oceny współbraci słynnego kaznodziei, w których Polska *dochowała się skrytych kierowników losu swojego*[181], a którzy zmierzali do obalenia głównych zasad ustrojowych, a nie pomniejszyli tej zbrodni podobnymi jak Skarga zasługami. Padły więc w końcu mocne słowa: *Krzyżak i jezuita podobni do siebie jak dwie krople wody. Z Krzyżakami jednakże o tyle lepsza była sprawa, że lubo z mieczem w ręku, ale jawnie*

---

[178] Papieża ogłaszano nieraz za narzędzie jezuitów (por. J.K. Podolecki, *Wybór pism*..., s. 228).

[179] Istotne wątki żądań rokoszan były skierowane przeciw zakonowi; byli oni przekonani, że *albo się z jezuitami pożegnać, albo z wolnościami* (J. Tazbir, *Literatura antyjezuicka w Polsce*, w: *Jezuici a kultura polska*, pod red. L. Grzebienia SJ i S. Obirka SJ, Kraków 1993, s. 316. Lelewel odwoływał się do ich publicystyki (J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami*..., s. 299) i dobrze widać, że ukazany obraz zagrożenia jezuickiego na niej się opierał.

[180] A. Krzyżanowski, *Dawna Polska*, s. LXV.

[181] Historyk pisał też, że Skarga przemawiał co prawda *za porządkiem w rządzie i za ulepszeniem położenia ludu wiejskiego, ale prócz tego wszystkie jego polityczne zasady były wbrew przeciwne duchowi narodowemu, prawom, obyczajom i zwyczajom polskim* (J. Moraczewski, *Dzieje Rzeczypospolitej Polskiej*, s. 271–272, 277). Wypowiedzi te noszą znamiona ukrytej polemiki z apologią kaznodziei-proroka z *Prelekcji paryskich* Mickiewicza i uświadamiają, w jakim stopniu twórca *Dziadów* sprzeciwił się powszechnym opiniom (A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska*, *Dzieła*, t. 10, Warszawa 1955, s. 207–220).

na Polskę bili, jezuici zaś skrycie toczą jej wnętrzności[182]. Jedynym przeciw nim środkiem, na który naród jednak się nie zdobył, było ich wygnanie z terytorium Rzeczypospolitej[183]. Treść wywodów poznańskiego dziejopisa uzasadniała całkowicie konstatację, że jezuityzm *był niezawodnie najgłówniejszą* pośród *przyczyn upadku Polski*[184].

Podane tu przykłady obiegowych ocen roli jezuitów w dziejach Polski, które trudno pogodzić ze zdrowym rozsądkiem, pozwalają sądzić, że niekiedy przypisywanie im związków z siłami zła nadnaturalnej proweniencji nie było tylko literacką figurą czy pamfletową przesadą. Tym bardziej że w tej epoce wiary w realną obecność Szatana w konkretnych sprawach ludzkich nie sposób uważać za rzadkość. Co charakterystyczne, cytowane oceny były na ogół łączone z zaprzeczaniem religijności jezuitów, z przypisywaniem im działań notorycznie sprzecznych z etyką chrześcijańską i wiarą w Boga. *Jezuityzm nie wypłynął z silnej wiary* — pisał jeden z przywódców polskich demokratów — *nie zamierzył sobie podnieść i rozwinąć życia duchowe w kościele przez religię, ale znieruchomić go* [sic] *przez politykę*[185]. Inni dostrzegli, że orężem jezuitów było obok *fałszu, ciemnoty, fanatyzmu, czarnoksięstwa* [sic] także *tłumienie prawdy i ducha Ewangelii*[186]. Jeszcze inni przypisywali im *zbrodnię większą od Kaina*, gdyż *zabijają swych braci na duszy* oraz *prawdziwie szatańską taktykę najbezecniejsze środki dla dopięcia celu uświęcającą*[187]. Nie zważając na treść nauk Skargi o stosunku do poddanych, o czym wspomniał Moraczewski, głoszono też, że jezuici *pod płaszczykiem świętej nauki Chrystusa postanowili lud gnębić i gorzej aniżeli był kiedykolwiek nieszczęśliwym uczynić*[188]. Twierdzeń, że działali oni wbrew chrześcijańskiej moralności i duchowi Ewangelii, czy nawet epitetów *szatańskości* nie należy, rzecz jasna, od razu brać dosłownie za konstatację związku z siłą nieczystą. Ale już Goszczyński ewidentnie przekraczał tę granicę, pisząc, że jezuici *są dziećmi dia-*

---

[182] J. Moraczewski, *Dzieje Rzeczypospolitej Polskiej*, s. 279. *Oddać Polskę domowi rakuzkiemu, zrównać ją w niewolnictwie z Czechami, to było jezuickim głównym zadaniem* — czytamy również (tamże, s. 271).

[183] Tamże, s. 279.

[184] J. Moraczewski, *Jezuici w Polsce, Rys historyczny*, Paryż 1861, s. VI, wstęp wydawcy, sygnowany J.N.J. (zapewne Jan Nepomucen Janowski). Wśród emigracyjnych demokratów pojawiły się też insynuacje, że jezuici wspólnie z państwami zaborczymi przygotowywali likwidację Rzeczypospolitej. *Polska jeszcze była krajem niepodległym* — pisał Heltman — *a już jezuici w przymierze z jej najezdnikami wchodzili*. Podobnie po rozbiorach: *Polska chce obce jarzmo zrzucić — polityka jezuicka nakazuje jej uległość najezdnikom pod karą przekleństwa* (W. Heltman, *Szkodliwość partii jezuickiej*, w: *Towarzystwo Demokratyczne Polskie...*, s. 310–311).

[185] W. Heltman, *Szkodliwość partii jezuickiej*, s. 310–311.

[186] A. Krzyżanowski, *Dawna Polska*, s. LXIV–LXV.

[187] P. Dahlmann, *Des Jesuites...*, s. 52; „Tygodnik Literacki", R. 1844, nr 8, s. 58.

[188] J.K. Podolecki, *Co to jest rewolucja i jakie jej stanowisko*, w: *Wybór pism*, s. 93. Przeciw uciskowi chłopów oraz za wzięciem ich pod ochronę państwa przed samowolą szlachty występowali także inni wybitni jezuici: Stanisław Warszewicki, Sebastian Petrycy czy Jan Jurkowski (J. Tazbir, *Jezuici w Polsce do połowy XVII wieku*, w: *Szkice z dziejów papiestwa*, Warszawa 1961, s. 135–136).

bła, przedstawiając ich jako *nietoperze-upiory* (a więc jako zwierzęta symbolizujące szatana), czy też ich dusze *pod postacią nietoperzy* itp.[189]. Uwarunkowanie pojawienia się i powszechności tego typu rozważań na temat roli jezuitów w dziejach Rzeczypospolitej w tym czasie wydaje się ewidentne: brały się one z przeświadczenia, że wskazanie wszechmocnego, niezależnego od „ducha polskiego" czynnika, prowadzącego z nieodpartą siłą do wypaczenia porządku wewnętrznego, pozwala na stworzenie wiarygodnej wizji przyczyn destrukcji i likwidacji państwa bez rezygnacji z apologii instytucji demokracji szlacheckiej.

Świadomość takiego znaczenia i uwarunkowania problematyki „jezuici a sprawa Polska" oraz przedstawionej wcześniej tonacji stosownych wywodów jest niezbędna dla właściwego usytuowania poglądów Lelewela w tej kwestii. Najbardziej dobitnie złowieszczą rolę zakonu ukazał on we wspomnianym na początku rozdziału tekście *Korona Polski i jej królewskość*. Nieszczęścia Polski — twierdził — zaczęły się od czasu, kiedy *naród*, pamiętający o niedawnej świetności, kiedy Jagiellonowie wspierali *gminowładztwo*, zdecydował powierzyć koronę ich potomkom w linii żeńskiej. To stać się miało *źródłem tysiącznych nieszczęść paraliżujących siły żywotne Rzeczypospolitej i one to wtrąciły ją w przepaść*[190]. Wybór Anny Jagiellonki, a potem Zygmunta Wazy był bowiem podyktowany również intencją odrzucenia pretendentów z rodu Habsburgów, ci jednak potrafili ostatecznie znaleźć inne drogi zabójczego wpływu na Polskę. *Elektorowie mieli dosyć zdrowego rozsądku przy trzech po sobie następujących elekcjach, na których się Austriacy przedstawiali, do odrzucenia ich* — pisał uczony. — *Ich namowy, intrygi, usiłowania, ujmowania, były nieustannie niweczone przez naród; tylko kamaryla służyła im przy wszystkich podobnych matactwach, weszła w zamiary ich polityki, i na tron Rzeczypospolitej sadzała następnie po kilkakroć arcyksiężniczki, za pomocą których ciche działania Jezuickie napełniały kraj niespokojnością i przepowiadały niepomyślności. Tym sposobem cztery generacje Austriackie dawały Polsce królowe, i naród widział się pomimowolnie opanowany jak duchem złego przez te kobiety pobożne i bigotki, które niby posypane popiołem pokory pozornej, podnosiły głowy swe wzniosłe i dumne, źródło nieprzebrane intryg i nietolerancji*[191].

Można odnieść wrażenie, że jezuici przeznaczeni przez Batorego — warto przypomnieć — do roli instrumentu, który miał zwalczać dążenia *stanu obywatelskiego, poskromić jego dumę, ambicję i ścieśnić jego wolność*, stali się niebawem właściwym, choć ukrytym podmiotem działań skierowanych przeciw porządkowi demokratycznemu, który podporządkował sobie poniekąd również czynnik monarchiczny. *Jezuityzm pokrył wszystko ciężarem gniotącym wszelkie zdolności narodowe*, a w rezultacie *niewypowiedziana niespokojność przeniknęła dusze*

---

[189] S. Goszczyński, *Zoografia jezuity*, s. 269–270. Diabelski status jezuity wskazywany jest w tekście nieustannie, widoczny mniej lub bardziej wyraziście we wszelkich przypisywanych jezuicie działaniach, np. *jezuita wciska się do duszy, dogryza ostatki tlejącego sumienia...* (tamże, s. 272).

[190] J. Lelewel, *Korona Polski i jej królewskość*, s. 593.

[191] Tamże, s. 592–593.

obywatelskie, zastraszone i strwożone usiłowaniami, których celem było ścieśnienie prerogatyw narodowych[192]. Bez wątpienia w pierwszym rzędzie do działań zakonu odnosi się także twierdzenie, że *w łonie Rzeczypospolitej* pojawiły się *szkodliwe zarodki opłakanej przyszłości*, jak również słowa o *cudzoziemcach*, którzy przez *wpływ szkodliwy toczyli* jej *wnętrzności*[193]. Owe *szkodliwe zarodki* miały się zresztą bardzo szybko rozrosnąć, ujawniając się za czasów i za sprawą Jana Kazimierza. Władca, który miał w biografii pobyt w jezuickim nowicjacie, a od papieża otrzymał tytuł „prawowiernego" (Lelewel pisał o nim na przemian *ex-jezuita* i *ortodoxus*), nadawał się wedle kryteriów uczonego wyjątkowo, by przypisać mu rolę eksponenta sił piekielnych.

W panowaniu Jana Kazimierza i roli jego małżonki badacz dostrzegł czy to ilustrację, czy też być może genezę *dawnego przysłowia*, które przytoczył w brzmieniu: *gdzie zły duch nie może nic zrobić, tam posyła księdza albo babę. Latorośle niezgody* — pisał — *które zły duch zaszczepił w Rzeczypospolitej, może były dostateczne do spodlenia tego wszystkiego, co było przywiązane do wielkiego posłannictwa wspomnianej korony, ale wielką część przypisać wypada niegodziwym działaniom księży, mianowicie jezuitom, tudzież kobietom*[194]. Chociaż te oceny panowania *ex-jezuity* Lelewel ilustrował przebiegiem jego późniejszej fazy, nie wahał się uznać postawy króla za usprawiedliwienie zachowania szlachty w obliczu najazdu szwedzkiego. *Szlachta oświadczyła, iż gdy zaniedbał sprawy Rzeczypospolitej, gdy przez swe pretensje dziedziczenia korony szwedzkiej dał powód nieprzyjacielowi do najścia Polski, uznaje naczelnikiem narodu króla szwedzkiego, z zastrzeżeniem zachowania wolności i prerogatyw*[195] — pisał. Jak łatwo się domyślić, złowrogie działanie *księdza ex-jezuity* to przede wszystkim *zamach na jednę z głównych prerogatyw rzeczypospolitej* — wolną elekcję. To na tym polu ujawniła się szatańska intryga owej *baby*, królowej Marii Ludwiki, która wyobraziła sobie, iż *może zarządzać koroną Polską jak klejnotem familijnym*. Wszystko to jednak zostało szczęśliwie udaremnione za sprawą *szlachetnego ludu-szlachty*, który *po tylu zniszczeniach zachował jeszcze na chwilę swoję żywotność i energię*. Po abdykacji *ex-jezuity*, który wrócił *do swego pierwotnego powołania*, adorowany *lud*, *rozdrażniony intrygami magnatów*, potrafił jeszcze oprzeć się im i wybrać swojego kandydata, Michała Korybuta Wiśniowieckiego, ale ten nie spełnił jego oczekiwań[196]. Należy jeszcze dodać, że wśród dzieł demonicznego zakonu uczony wymieniał także *zbawienie Moskwy i Austrii na nieszczęście Polski*. Taki sku-

[192] Tamże, s. 595.

[193] Tamże, s. 595, 596. Dominację cudzoziemców wśród jezuitów w Polsce w pierwszych dziesięcioleciach ich obecności ciągle podkreślano.

[194] Tamże, s. 597.

[195] Tamże, s. 598. Nie ma wątpliwości, że również poświęcona temu enigmatyczna wzmianka w *Uwagach*, nie zawierała żadnej dezaprobaty: *stanowi rycerskiemu* — pisał — *w owe czasy obojętnie było czy Jan Kazimirz czy jaki Karol Gustaw Szwed posteruje rzeczą pospolitą, byle wolności i prawa szlacheckie zachował...* (J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 382).

[196] J. Lelewel, *Korona Polski i jej królewskość*, s. 599–601.

tek przypisał usiłowaniom jezuickich wysłanników kurii rzymskiej: Possevina, który miał uchronić Moskwę przed podbojem przez Batorego oraz Voty, który doprowadził do odsieczy Wiednia w 1683 roku[197].

Trudno tu serio dociekać, na ile dosłownie mogą być traktowane sugestie uczonego, że za pośrednictwem jezuitów dzieje Rzeczypospolitej stały się polem ingerencji diabła. Wszakże w kontekście zabobonnego fatalizmu, widocznego w szeregu wypowiedzi z późnego okresu życia i cytowanych już uwag o *czarcie wcielonym w Filipa II* i *złym principium wcielonym w cara*, wykluczyć tego nie sposób. W każdym razie za sprawą „wątku jezuickiego" refleksja wokół destrukcji demokratycznego państwa przybiera niekiedy karykaturalne kształty. Ocenę, że *cudzoziemski jezuityzm* odznaczał się *zawziętą nienawiścią* do *wolności szlacheckiej*, można by zrozumieć, gdyby chodziło o czasy Piotra Skargi, kiedy zakon popierał dążenia monarchiczne Zygmunta III. Badacz nie zweryfikował jej jednak w odniesieniu do czasów, kiedy jezuickie szkoły i książki głosiły apologie ustroju Rzeczypospolitej[198]. Jeśli do tego dodać, że jezuitom przypisywał stworzenie i propagowanie niegodnych religii podstaw amoralnego postępowania, to z perspektywy jego założeń było wystarczająco dużo, by upatrywać w nich ważny czynnik *zawichrzeń gminowładztwa*. Ale wolno sądzić, że istotne było dla niego także przekonanie, iż za ich sprawą kult religijny stał się obszarem szczególnego zaangażowania katolików i tym samym — niezależnie od zanegowania jego wartości — stanowił konkurencję dla aktywności w sferze politycznej. Co więcej, wedle jego kryteriów dokonała się hipertrofia materii wyznaniowej, która sięgnęła do sfery polityki i zmieniała jej oblicze. Oznaczało to, że *wszystkie w kraju wzruszenia od czasu zagnieżdżenia się jezuitów przybrały religijne znamię. Obory, gminne ruchy, konfederacje, zawichrzenia, poburzenia ludu, obywatelskie obrady, wrzały intolerancją i prześladowaniem*[199]. Za tymi przekonaniami stała bez wątpienia ocena, że *jątrzący jezuityzm* wystawiając jako obiekt niechęci i agresji innowiercę, czyniąc zeń wroga, którym ten w istocie nie był, odwracał uwagę od wroga rzeczywistego — arystokraty. Ten aspekt poglądów Lelewela pozwala wytłumaczyć stanowczość jego oceny w kwestii uwarunkowań biegu spraw w *psujących się czasach*, kiedy *żywioły Rzeczpospolitej zwichnięte zostały*, a *jezuicki wpływ w co innego ją przedzierżgnął*[200].

[197] Tamże, s. 598.

[198] J. Tazbir, *Jezuici w Polsce do połowy XVII wieku*, s. 153.

[199] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 437.

[200] Tenże, *Polska, dzieje...*, t. XX, s. 393. Taki obraz roli zakonu kwestionowali zwłaszcza związani z Kościołem autorzy, którzy inaczej niż Lelewel, utożsamiali polskość nie z *gminowładztwem*, ale z katolicyzmem. Przekonanie Dzieduszyckiego, że *katolicyzm, z którym naród urodził się, wzrósł i wykształcił się, stanowi część nierozdzielną i szpik kości naszego charakteru, naszych dziejów*, oznaczało oczywiście całkowicie różną ocenę dziejowego znaczenia kontrreformacji. Przywracając prawdziwą religijność i obyczaje, wyrugowała ona znaczną część zła, rozpowszechnionego przez różnowierstwo, a zatem zawróciła naród z drogi do upadku, *który zgubne żywioły jako bliski już zapowiadały*. To przesilenie dokonało się dzięki wytrwałym działaniom Zygmunta III oraz jezuickim szkołom i kazalnicom (M. Dzieduszycki, *Piotr Skarga i jego wiek*, t. II, s. 593, 26, 355).

* * *

Zawikłanie materii wyznaniowych i politycznych *na tym samym kłębku* stwarzało przesłanki intryg i manipulacji, sprzyjając zabiegom *żywiołu arystokrackiego* o przywrócenie utraconych pozycji. Ten to *żywioł, działając opak, odzyskuje siły, przesiąkły cudzoziemskimi pojęciami, arystokracją na wzór cudzoziemskiej kształci, z cudzoziemcami się porozumiewa, otwiera nieograniczony ich polityce wpływ.* [...] *Zwarcie się różnorodnych żywiołów, które się zgodzić nie mogą, usiłują osłabić się, wywrócić, tworzy odmęt, tak zwaną anarchią.* Według Lelewela taki efekt nastąpił błyskawicznie: *zwarcie* przybrało postać rokoszu sandomierskiego, a jego klęska *wprowadza rozprzężenie, zepsucie*[201]. Uczony nie twierdził, by *egoizm królewski i arystokracki* dążyły do jakiegoś wspólnego celu pozytywnego; wspólny był im jedynie cel negatywny, *duchowi narodowemu sprzeczny*, czyli pokonanie *gminowładztwa* szlachty, zaś poza tym *każdy na swój kłębek nizał*[202]. Nigdzie nie zadał on pytania, dlaczego klasa ta nie potrafiła wykorzystać tej różnicy czy sprzeczności interesów do podniesienia swej pozycji. Ewidentnie był przekonany o jej niezdolności do pełnienia roli świadomego podmiotu, o jej ubezwłasnowolnieniu, sprowadzeniu do funkcji biernego instrumentu w rozgrywkach między tronem a magnatami już w początku XVII wieku[203]. Wobec tej słabości szlachty *pożądliwości arystokrackie*, które wcześniej ujawniły się w postaci awanturniczych wypraw na Moskwę i *obie Wołoszczyzny*, pokrótce *w domowe zwróciły się zagrody, w obrębach rzeczypospolitej zamknęły, gdzie wywijając cudzoziemskim żywiołem narodowi nieprzyjaznym, krajowi szkodliwym, wycieńczać poczynają żywotne rzeczypospolitej siły*[204]. W zestawieniu z obrazem potęgi i dojrzałości politycznej szlachty w poprzednim okresie, tak radykalny zwrot spraw w tak krótkim czasie, jeszcze za życia tego samego pokolenia, trudno jest racjonalnie pojąć.

Jedną z ważniejszych konsekwencji zwycięstwa nietolerancji i panoszenia się *jątrzącego jezuityzmu* były dla Lelewela powstania kozackie. Jest to jeden z tych problemów ostatnich dwóch wieków szlacheckiej rzeczypospolitej, który przyciągał jego uwagę w szczególnym stopniu. W świetle aksjomatów jego wizji dziejów jest to zrozumiałe: trzeba tu przypomnieć generowany przez nie, analizowany już wcześniej, wymóg pokazania, że lud nie był w przeszłości jedynie biernym przedmiotem, pozwalającym cierpliwie nałożyć sobie jarzmo poddańcze, ale był świadom swych praw i potrafił ich aktywnie bronić. Pokazanie w przeszłości zdolności do takiej postawy miało stanowić silny argument przekonujący o jego przyszłej roli jako siły przeobrażającej oblicze świata. Jednak oczywisty fakt, że konflikt na Ukrainie był rezultatem splotu różnych czynników, powodował ogromną trudność takiej interpretacji, a właściwie należałoby uznać, że obnażał sięgającą fundamentów sprzeczność koncepcji historii Lelewela. Oto bowiem słuszna i tak po-

[201] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 309–310.
[202] Tamże, s. 311–312.
[203] Tamże.
[204] Tamże, s. 313.

żądana z perspektywy ideologicznej walka ludu skierowana przecież była przeciw klasie, która według jego wyobrażeń wprawdzie błądziła w swym stosunku do poddanych, ale zarazem realizowała w zawężonym społecznie zakresie idee demokratyczne. Walka ta przynosiła zaś korzyści despotycznemu imperium carskiemu, a z czasem była wręcz przez nie inspirowana, a więc stała się faktycznie narzędziem w walce ostoi skrajnej reakcji przeciw siłom, które zdaniem badacza były zdolne zaprowadzić z czasem powszechną równość, obejmującą także poddanych.

Lelewel przedstawił problematykę konfliktu na Ukrainie, uwzględniając wielość jej aspektów i złożony charakter uwarunkowań, ale fakt, że wobec niektórych jego podmiotów kierował nader ostre osądy, a oszczędzał inne, nie pozwala uznać powstałego obrazu za wyważony. Nie miał on wątpliwości, że powstania stały się wielkim nieszczęściem dla Rzeczypospolitej, nie przynosząc też niczego dobrego ani ogółowi ludności ukraińskiej, ani *kozackiemu narodowi*, który w ich rezultacie przyjął zwierzchnictwo Rosji z najgorszymi następstwami tego faktu. W tym kontekście znamienne jest stanowisko w kwestii, czy sejm winien dokonać *uszlachcenia kozaczyzny, z powołania rycerskiej, posiadającej ziemię*, co *mogło ochronić Rzeczpospolitę od nieszczęść jakie się roztoczyły wnet* (punktem odniesienia jest bezkrólewie po śmierci Zygmunta III). Uczony wydawał się przekonany o skuteczności takiego środka zapobieżenia wzrostowi słabego jeszcze potencjału buntu, sugerując, że asymilacja nielicznej stosunkowo grupy, *której pojęcia nie marzyły osobnego narodu (ruskiego), uszlachcona w czas, tonąc w imieniu i żywiole szlacheckim, traciłaby kozackie wspomnienia*, nie byłaby trudna[205]. Rozwiązanie to nie budziło jego ideowych wątpliwości, a przecież zasadniczy był tu aspekt pozyskania kozaków przez włączenie ich w obręb warstwy ciemiężącej ruski lud. W ten sposób odrzucił on perspektywę idei sprawiedliwości i zapominał o nakazie *braterstwa* z chłopem, preferując punkt widzenia interesu państwa. Podkreślał, że sejm nie zgodził się na nobilitację elity kozackiej głównie z powodu obaw, że mogłoby to stać się zachętą do powstania chłopskiego, ale zarazem uznał, że nie można było *od szlachty, której duch wypielęgnowany na cnocie republikanckiej* [...] *wymagać uczuć przyjaznych dla kozaczyzny*, która traktowała rabunek jako *sposób do życia, a niejeden spod szubienicy uciekł*[206]. Niezależnie od tego, ile prawdy jest w tej ostatniej konstatacji, pisząc o postawie polskiej szlachty wobec kozaków, należałoby raczej unikać kategorii *cnoty republikanckiej*; powinien o tym wiedzieć zwłaszcza paradygmatyczny demokrata — Lelewel. Jemu tymczasem zdarzały się nawet wypowiedzi, które wydają się negować wszelkie racje po tamtej stronie. Widać to choćby w postawieniu Stefanowi Batoremu zarzutu (powiększającego długą listę zbrodni tego króla), jakoby *uzbroił i uorganizował bandy kozaków*, co spowodowało, że ci *stali się strasznymi i przedmiotem niedowierzania szlachty, która przedsięwzięła ich ujarzmienie*[207].

---

[205] Tamże, s. 364.

[206] Tamże, s. 365.

[207] J. Lelewel, *Korona Polski i jej królewskość*, s. 594–595.

Ale nie tylko uwaga o *cnocie republikanckiej* relatywizuje odpowiedzialność szlachty za krwawe dzieje Ukrainy. Lelewel zajął *de facto* takie stanowisko, jakby stworzony przez tę warstwę system państwowy, który uznawał za jej doskonałe dzieło, nie miał większego wpływu na to, co tam się działo. W każdym razie jest bardzo znamienne, że wśród czynników winnych powstaniom nie znajdzie się *stanu rycerskiego*. Ponieważ wtedy na kresach *mało jeszcze było pomniejszych majętności* — czytamy — *wszystko dzieliło się między królewskie lub magnatów włości, magnaci tedy i starostowie, wespół z jezuitami i żydami, kuli więzy na kozaki* [...] *usiłowali kozaków w służebność podciągnąć, podobnymi, jakie wieśniak polski znosił, daninami uciążyć, podobnąż robocizną*[208]. Bez wnikania w kwestię, jakie możliwości sprecyzowania udziału średnich czy mniejszych posiadłości w tamtejszej strukturze własności miał uczony, oczywista jest tu intencja pomniejszenia odpowiedzialności szlachty za *kucie więzów na kozaki*. Wyłącznie *arystokrację* obciążał także winą za dążenie do sprowokowania wybuchu, z myślą, że *nowe zwycięstwo łamałoby ich i na zawsze poddaństwem uciążyło, do zwątpienia przywiodło, a zrywanie się ich na zawsze niepodobnym uczyniło*[209]. Nie oznaczało to bynajmniej, że całkowicie rozgrzeszył *stan rycerski*; nie wątpił, że wojna ujawniła jego *zawziętość przeciw kozakom*, a za jej przyczynę uznał obawy o stabilność swego panowania nad poddanym chłopstwem: *toczył krwawy bój, aby przyswojenia swe i panowanie w zupełności utrzymał*[210].

Uczony uznał zarazem, że choć prawie cały *stan rycerski* stanął po stronie *arystokracji*, to część — co prawda nieliczna — *wdała się w sprawę kozacką i ludu*. Podstawą tej konstatacji jest znany fakt szlacheckiego pochodzenia niektórych przywódców kozaków, jak Chmielnicki czy Wyhowski. Dla Lelewela oznaczało to wszakże, że właśnie ci nieliczni spośród szlachty nadawali powstaniu *wyraz wznioślejszy, towarzyski, polityczny*[211], co należy uznać za kolejną próbę rozmycia odpowiedzialności tej warstwy za ucisk społeczny na Ukrainie. Chmielnicki jawi się wręcz jako przykład dogłębnego wyznawcy zasad *gminowładztwa szlacheckiego*, który w roli wodza działał na rzecz Polski: *On sam był zawszeć szlachcic porwany wybuchem wulkanu, wolał tedy lawę jego skierować na Mołdawią ku Turcji by ją od Rzeczypospolitej odwrócić*. Do takiej opinii skłoniła badacza próba zdobycia hospodarstwa mołdawskiego dla syna, który jako *wojewoda pograniczny, osłaniając Rzeczypospolitę od napaści tureckiej byłby też sprawę kozacką wspierał*[212]. Przekonanie, że Chmielnicki *szlacheckimi zasadami był przejęty*, było przy tym na tyle mocne, że pozwalało bronić go przed powstałym w związku z planami mołdawskimi *pomówieniem*, iż mógł *marzyć o dynastycznym panowa-*

[208] Tenże, *Uwagi nad dziejami...*, s. 366. Podobnie w innym miejscu: *niecne nadużycia magnatów i starostów nieobliczone dla Rzeczypospolitej nieszczęścia i klęski przyrządzały* (tamże, s. 367).
[209] Tamże, s. 370–371.
[210] Tamże, s. 369–371.
[211] Tamże, s. 373.
[212] Tamże, s. 374.

niu[213]. Dobrze to ilustruje metodę Lelewela: to nie oczywisty fakt jest sprawdzianem postawy i przekonań bohatera, ale podyktowane dogmatem fantastyczne domniemanie w tej kwestii podaje się jako pewnik, który jest władny wymowę tego faktu odwrócić.

Lelewel stwierdził, że od czasu, gdy Konaszewicz dokonał ścięcia Borodki (wł. Borodawki), który miał słuchać *jezuickich poszeptów na zdradę prawowierności*, kozacy uważali się *za podporę prawowiernego obrządku greckiego*. Stąd sprawę obrony zagrożonego prawosławia uznał za pierwotną przyczynę konfliktów, choć odnotował już wcześniejszy bunt Nalewajki z 1596 roku. *Rzeczpospolitę czyniono katolicką, kozacy stali się dyzunii obrońcami, a wkrótce inne zawady wzrastały i mnożyły się, zawady nie przełamane*[214]. Uczony słusznie przekonany, że różnice wyznaniowe nakładały się na społeczne i potęgowały je, posuwał się dalej w swej ocenie, sugerując, że katolicyzm generował inspiracje do wzmożenia ucisku: *pan zwrócony do papizmu cisnął wyznanie swych poddanych*. Niektóre rysy obrazu łacińskiego fanatyzmu, prześladującego prawosławny lud, ewidentnie przeczernił, nie przedstawiając przy tym ani żadnych konkretów, ani źródeł informacji. Pisał, że *zabierano też kozakom cerkwie, ciągano ich do trybunałów postawionych pod kierunek jezuickiego sumienia, wygrzebywano z ziemi i znieważano schizmatyckie kości*. Właśnie takie działania pobudzały jego zdaniem *do tłumnych poruszeń, do oporu i buntu, by mieć powód karać, srożyć się i uciążane ustalać jarzmo*[215]. Różnica obrządku obok *wzajemnego szlachty i kozactwa pojątrzenia* [...] *stawały z obu stron do zgody przeszkodą, a na szkodę ludu podniosły nie przełamane zawady. Okrzyk wolności i religii obręb powstania wnet zakreślił*[216]. Nie ma wątpliwości, że rzeczywistość została tu pokazana w oparciu o ogląd jej fragmentów przez soczewkę ideologii, ponieważ to *wygrzebywanie schizmatyckich kości* nie było raczej w ówczesnych stosunkach szeroką praktyką. Natomiast teza o *trybunałach postawionych pod kierunek jezuickiego sumienia* stanowi już wyraźną zapowiedź obsadzenia zakonu w roli wszechmocnej siły, kompromującej całe sprzysiężone przeciw *gminowładztwu* zło, która z całą dobitnością pojawi się w jego wypowiedziach dopiero później.

Eksponowanie wyznaniowych źródeł konfliktu wiązało się zarazem ściśle ze stanowiskiem Lelewela w kwestii braku wyraźniejszego odzewu powstań ukraińskich na ziemiach etnicznie polskich. Zakwalifikował on *bunt kozacki* jako *powstanie ludu*, a porównanie z poprzednim i jedynym takim faktem z przeszłości (o erotyczno-politycznej rewolucji za czasów Bolesława Śmiałego wtedy jeszcze mu się nie śniło) ukazywało ten aspekt wydarzeń w pozytywnej aurze. *Od sześciu wieków Polska podobnego nie widziała, od Masława aż do Chmielnickiego nic*

213 Tamże.
214 Tamże, s. 361–364.
215 Tamże, s. 366–367.
216 Tamże, s. 374.

tak powszechnego nie zaszło. Lud od kozaków powołany wspólną z nimi ma sprawę, jest czynnym. Rzadki w dziejach widok, widok, wspaniały a przerażający, tym więcej zajmujący nas gdy w upływie wieków nie widzieliśmy tylko postęp ucisku a cierpliwe jego ponoszenie[217]. Jasno tu widać, jak bardzo pożądany był z perspektywy dogmatycznych założeń dowód, że nie zawsze postawę chłopów cechowało *cierpliwe* znoszenie krzywd. Dlatego też *lud lechicki* nie mógł pozostawać obojętny i — co widać ewidentnie, choć uczony nie napisał tego wprost — gotował się do jakiegoś udziału w walce. Jednak dostrzegłszy wyznaniowy charakter ruchu, który spowodował zatrzymanie się Chmielnickiego na granicy zasięgu prawosławia, katolicki wieśniak *ujrzał się zawiedziony, w swych wzruszeniach zawikłany, sprzecznościami splątany. Mógłże się wyprzysiąc swej wiary dla odzyskania swobody?* — pytał z emfazą badacz, by dać odpowiedź: *w niedoli swej lud polski, poglądając na połowinę Rzeczypospolitej pożarem płonącą, nie zrywał się i nie było dość silnego głosu, co by go podniósł, taka była religijnego wrażenia nieufność*[218]. *Ludności katolickie* — czytamy dalej — *wprawdzie nie brały czynnego udziału w poburzeniach, ale czyż nie szemrały, czy nie maiły gałęziami wezwania do wolności; myślą i uczuciem wspólniczyły*. Oczywiście, dostęp do *myśli i uczuć* ludu uczony znalazł na drodze kierowanej ideologią intuicji, a nie źródłowych ustaleń[219].

Zatem nie jakiś wpojony przez wieki nawyk biernego znoszenia swej kondycji, a świadome rozstrzygnięcie trudnego dylematu ideowego decydowało o wstrzemięźliwej postawie ludu polskiego. Przedłożenie solidarności wyznaniowej i narodowej nad klasową badacz uznał za zrozumiałe; miało się zresztą szybko okazać, że taka reakcja na *bunt kozacki* była właściwa, jako że ten *sprawę ludu mowy ruskiej nawet zaniedbywał, zawodził*. Zawierając ugody z państwem polskim, kozacy ignorowali sprawę położenia chłopów, co dowodziło, iż ważne były dla nich jedynie własne korzyści. *Tym sposobem* — czytamy — *sprawa ludu, co mogła szlachecką Rzeczypospolitą zniszczyć, przeobrazić, przyćmiła się i znikła z widni wielkich wypadków: została tylko kozacka*[220]. Na czym miałoby polegać to ewentualne *przeobrażenie*, jak mogłoby nastąpić, jakich wymagało warunków — tego nie sposób się dowiedzieć, ani też chyba sobie wyobrazić. Jeśli Lelewel był świadomy, że *stan szlachecki* [...] *w żadnym razie tyle nie doznał klęsk, przeciwności, strat, tyle upokorzeń, jak w tym zgubnym boju; w żadnym też razie nie okazał tyle zaciętości, zażartości, większych nie czynił poświęceń jak w tym zgubnym boju*[221], to trudno chyba było mu sądzić, by w wypadku buntu na ziemiach etnicznie polskich szlachta postępowała z gruntu inaczej. Mordercza wojna domowa, która byłaby wówczas nieuchronna, nie mogła prowadzić do *przeobrażenia Rzeczy-*

[217] Tamże, s. 372–373.
[218] Tamże, s. 375.
[219] Tamże, s. 394.
[220] Tamże, s. 376–377.
[221] Tamże, s. 370.

pospolitej wedle głoszonych przez niego zasad, bez względu na to, kto zostałby jej zwycięzcą. Trudno przypuszczać, by Lelewel wyobrażał sobie, że wystąpienie chłopskie mogło prowadzić do czegoś innego niż do wypełnienia istniejącej przepaści morzem krwi, a już zwłaszcza do przerzucenia nad nią mostów prowadzących do *braterstwa*. Oczywiście taki fakt musiałby nieść potężne reperkusje dla przyszłości Polski, trudno jednak sądzić, że uczony to miał na uwadze; jego słowa o straconej szansie *przeobrażenia Rzeczypospolitej* muszą więc chyba pozostać zagadką.

Kwiat młodzieży wycięty, posiadłości do szczętu spustoszone, majątki poniszczone, rodziny pozażynane, najlepsi bojownicy pozabijani[222] — wyliczał uczony *klęski* i *upokorzenia*, jakich doznał *stan szlachecki* w wojnach kozackich, wbrew wcześniejszemu twierdzeniu przyznając mimochodem, że jednak nie tylko magnateria posiadała majątki na kresach. Ale spójność przedstawianego obrazu nie tylko w tym punkcie budzi wątpliwości. Oto czytamy o okrutnym traktowaniu pokonanego *ludu ruskiego*, który *wydany zostaje na łaskę szlachty, jej zemście, nieubłaganej chwoście, powrozowi, co dusił niesworność, nożowi, którym cięto gardła dla przykładu i postrachu*[223]. Jednak w dalszej części dzieła — czyżby uświadomiwszy sobie, że taki obraz nie służy współcześnie idei zaprowadzenia *braterstwa* między szlachtą a chłopem? — zakwestionował fakt okrutnego odwetu na skalę masową. Wskazując, że w wyniku wojen kozackich *stan wieśniaków* pogorszył się, a *ucisk dochodził wyższego jak kiedykolwiek szczebla*, perorował zarazem, że bezpośrednie represje były w gruncie rzeczy umiarkowane. *Powie mi kto, że prócz rzezi na polu boju, lub mordów dla postrachu w zaciekłej wojnie wydarzonych, prócz wyjątkowych egzekucji zaciętszych buntowników, trudno wskazać liczne okrucieństwa jakie by na ludzie do posłuszeństwa zwróconym wywierane było. Chętnie tak sądzę i nie przypuszczam gwałtowności ostrych zbyt mnogich i w długi czas przeciągających się...*[224] Nietrudno chyba zrozumieć, dlaczego Lelewel nie wypowiedział tej oceny wprost od siebie, lecz zasłaniał się jakimś potencjalnym opiniodawcą, głoszącym opinie sprzeczne z dobrze znanymi faktami. Można o nim w każdym razie powiedzieć śmiało, że poprzeczkę wrażliwości na ludzkie cierpienie zakładał sobie bardzo wysoko.

Sprawom ukraińskim została poświęcona większa część miejsca w partii *Uwag* obejmującej dzieje XVII i XVIII wieku. Przedstawiając późniejszą, XVIII-wieczną fazę tego konfliktu, uczony koncentrował się na ukazaniu go jako efektu machinacji zaborczej polityki rosyjskiej, wykorzystującej do swych celów prawosławie. Lapidarna formuła głosiła, że *przerażające zdarzenia ukraińskie w imię religii zdziałane, rozbojem poparte, były zemstą wywartą za ucisk*[225], wszakże ten ostatni motyw schodził w obszernym opisie wydarzeń na dalszy plan. Lelewel

---

[222] Tamże.
[223] Tamże, s. 377. Dalsze uwagi na temat okrucieństwa obu stron — s. 378.
[224] Tamże, s. 394–395.
[225] Tamże, s. 427.

podkreślał, że to czynnik religijny, a nie klasowy wyznaczał ofiary strasznej zemsty w 1768 roku: *co nie było wyznania greckiego, starcy, niewiasty, dzieci, szlachta, dworscy, mnisi, rzemieślnicy, żydzi, luteranie, wszystko było wymordowane.* Nastąpiło to wskutek sterowanej przez politykę rosyjską propagandy *dyzunickich monasterów zdolnych ożywiać religijne zawziętości*[226]. Uczony z całą dobitnością określał rzeź humańską jako jej dzieło; carowa — twierdził — *przeciw szlachcie uzbroiła lud dyzunicki*[227], zaś o pacyfikacji hajdamaków przez jej wojska pisał: *tym sposobem Rossja swemu własnemu przestępstwu sprawiedliwość wymierzyła*[228]. Pisał także, że za rolę powolnego narzędzia tej zbrodniczej polityki przyszło zapłacić straszliwą cenę zarówno kozakom, jak całemu ludowi ruskiemu. Dla ogółu stłumienie krwawego buntu oznaczało natężenie ucisku — większy wymiar pańszczyzny i zaprowadzenie nowych powinności. Odebranie kozakom zaporoskim przez Katarzynę II początkowo uznanych swobód i przywilejów oraz ostateczną likwidację wszelkiej autonomii uczony skwitował ironiczną uwagą, że zostali *monarchicznie* wynagrodzeni[229].

W uwagach o dalszym losie kozaków pojawił się wręcz element swoistej schadenfreude, wyraźny w twierdzeniu, że *zniechęceni ku Lachom, nienawidzący katolików, dochrapali się jarzma kacapów*[230]. Uwydatnia to nieprzychylną ocenę ich dziejowej roli, będącą pochodną tendencji Lelewela do pomniejszania odpowiedzialności szlachty za konflikty na Ukrainie. W ten sposób ujawnił się także istotny dylemat jego koncepcji, bo przecież trudno było przeczyć, że kozacy walczyli — mimo wszystkich potencjalnych zastrzeżeń — o wolność i przeciw społecznej opresji[231]. Tego zresztą uczony w zasadzie nie czynił, pisał wręcz, że *starodawna ruska wolność* [...] *szukała schronienia w spolaczałej szlachcie ruskiej, w bojowej kozaczyźnie* i jego zdaniem ewidentnie je tam znalazła. Wyraża to dobrze retoryczne pytanie: *co by to było było* [sic], *gdyby Polska umiała kozaczyznę przy sobie zatrzymać?*[232]. Niewątpliwie chciał on podkreślić, że oznaczałoby to potężne wzmocnienie czynnika *gminowładztwa*, a w rezultacie zgoła różny los Rzeczypospolitej. Z całości jego refleksji wynika wszakże jasno, że to w pierwszym rzędzie sami kozacy byli winni takiego obrotu rzeczy. Owa schadenfreude zrodziła się zatem wyraźnie ze swego rodzaju zawiedzionej miłości.

Uwagi nad dziejami Polski i ludu jej w części obejmującej rozbiory i okres bezpośrednio je poprzedzający silnie naznaczyła świadomość autora, że pisał w sprawach niezwykle istotnych z perspektywy aktualnych problemów. Choć bo-

[226] Tamże, s. 412–413.
[227] J. Lelewel, *Panowanie króla polskiego...*, s. 308.
[228] Tenże, *Uwagi nad dziejami...*, s. 416.
[229] Tamże, s. 419, 421–424.
[230] Tamże, s. 422.
[231] *Wolność i kozak* — pisał Lelewel — *jakby toż samo znaczne wyrazy zarówno wzrusza ukrainnego Rusina* (tamże, s. 389–390).
[232] Tamże, s. 390–391.

wiem takie znamię nosi to dzieło jako całość, to znaczenie walki społecznej na Ukrainie da się porównać chyba tylko z tym, jakie Lelewel nadawał kwestii pierwotnego *gminowładztwa* słowiańskiego, pojętego jako wcielenie odwiecznych i obowiązujących po wszystkie czasy wartości. Tak zresztą była ona traktowana przez ogół myśli politycznej, literatury czy historiozofii tej epoki. W przyczyny tego stanu rzeczy nie ma potrzeby wnikać, wydają się zresztą dość oczywiste; dość przypomnieć niektóre przykłady: poezja Goszczyńskiego z *Zamkiem Kaniowskim* na czele, Gromada Humań Ludu Polskiego, *Beniowski* i *Sen srebrny Salomei* Słowackiego, *Prawdy żywotne narodu polskiego* Henryka Kamieńskiego, *Psalmy przyszłości* Krasińskiego z hasłem *hajdamackie rzućcie noże!* jako odpowiedź Kamieńskiemu i odpowiedź Słowackiego na *Psalmy* Krasińskiego. A także niebywała kariera apokryfu znanego jako *Przepowiednia Wernyhory*, stanowiącego oparcie mitu kresowego proroka, któremu poezja i malarstwo, od dzieł Słowackiego przez Matejkę po Wyspiańskiego, zapewniły szczególne miejsce w sferze narodowych wyobrażeń i symboli. Lelewel pisał *Uwagi* w momencie, gdy niemal wszystko to było jeszcze przyszłością, ale rozwój demokratycznych idei wśród emigracji stanowił, że potencjał ideowo-polityczny tej problematyki był oczywisty. Łączyła się w niej perspektywa antyrosyjska z ideą integralności Rzeczypospolitej w granicach sprzed rozbiorów i współpracy polsko-ruskiej oraz z wiarą w niezmierzoną potęgę ludu. Propagandowy potencjał tej kwestii Lelewel dostrzegł już dużo wcześniej: to on mianowicie w pierwszych dniach powstania opublikował w warszawskim piśmie *Patriota* z 12 grudnia 1830 roku *Przepowiednię Wernyhory*[233].

Dla wszystkich ugrupowań politycznych na emigracji historia walki społecznej na Ukrainie w XVIII wieku była istotnym punktem odniesienia. Nadzieje i obawy związane z przyszłą rolą ludu w walce o niepodległość i sprawiedliwość społeczną były postrzegane przez pryzmat koliwszczyzny, ale na ogół także w optyce dawniejszej przyjaznej koegzystencji różniących się pod względem etnicznym, wyznaniowym oraz statusu klasowego społeczności, której nadawano postać niezmąconej sielanki. Uczony podjął wprost ów aktualny wymiar problemu, polemizując z Rousseau, który *pod wrażeniem zdarzeń zakrwawionej Ukrainy* odradzał uzbrajanie chłopów, twierdząc, że danie im broni do ręki byłoby bardziej *niebezpieczne niż użyteczne*. Lelewel pisał, że *przerażające zdarzenia ukraińskie* zupełnie nie uzasadniają tej *urojonej obawy*, skoro *spokojnie znoszące dolę swą ludzi usposobienie w Polszcze i w Litwie dobrze było znane*, co potwierdzał brak przez całe wieki *ludowej burzy*, pomimo ciągłych ostrzeżeń kaznodziejów i publicystów[234]. Okazało się więc, że fakt odwiecznego biernego przyzwalania na upośledzenie swej kondycji społecznej można było interpretować także jako przesłankę

[233] Podaję za: S. Pigoń, *Jeszcze o tzw. „Przepowiedni Wernyhory"*, „Pamiętnik Literacki", R. LI, 1960, s. 465.

[234] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 427.

zdolności chłopów do aktywnej i rozstrzygającej roli w przyszłych wydarzeniach. Uczony uważał, że dzieje epoki rozbiorów dowiodły ich dojrzałości i gotowości do udziału w walce o niepodległość. Chociaż bowiem w okresie konfederacji barskiej propaganda carska podżegała przeciw szlachcie także lud rdzennej Polski, uległy jej tylko *ludności południowe*. Natomiast *w polskim i mazowieckim wieśniactwie miano ojczyzny zbyt było miłowane, aby miało być zdane na łaskę cudzoziemską.* [...] *ludności starodawnych prowincyj mowy polskiej a katolickie, jakkolwiek na wszystko obojętne zdawały się być, w towarzyskich stosunkach nieruchawe, z tym wszystkim czuciem swym sprzyjały z Rosją bój toczącym. Konfederaci barscy wszędzie znajdowali to szczere sprzyjanie*[235].

Niezrozumiałe może się wydawać, że uczony sięgnął po przykład o dość wątpliwej wartości argumentacyjnej, a nie wykorzystał bardziej — jak mogłoby się zdawać — przekonującego: udziału chłopów w insurekcji kościuszkowskiej i, co więcej, nie wahał się pisać o *nieczynności i obojętności ludu w czasie upadku*[236]. Rozumiał on, że ani uchwała konstytucji o wzięciu *klassy wieśniaczej pod opiekę prawa i rządu krajowego*, ani tym bardziej podejmowane we własnym zakresie przez niektórych właścicieli korzystne dla poddanych regulacje nie dokonały przełomu w położeniu tej warstwy. Chociaż działania te były symptomem, że *mniej posępna dla ludu rozwierała się przyszłość*, ich realny skutek był jedynie taki, że zapobiegły one możliwemu wystąpieniu chłopów przeciw szlachcie. Gdy bowiem *wysłańcy podżegaczy ruchu odwiedzili Polskę już nieprzyjacielem zalaną,* [...] *lud dufny w nadzieje, jakie mu prawodawcy otwierali, a więcej rozmaitego nieprzyjaciela jarzmem przerażony, głuchym był na słowa wysłańców, nieczuły na ich wezwania*[237]. Deklaracje konstytucji, które głosiły, że wszyscy są wolni, nie miały praktycznych skutków, *obojętne były dla ludu, który ojczyznę miłował, dla niej poświęcić się gotów. Trzeba tylko było czegoś innego, żywiołu skuteczniejszego, co by mu wiedzę własną i dla kraju pożyteczniejszą udzielił czynność*[238]. Co kryje się pod kryptonimem *żywioł skuteczniejszy*, tego można się jedynie domyślać. Wyjaśnia to być może konstatacja, że Kościuszko, *powoławszy dość szczęśliwie na raz raźniejszych krakowskich wieśniaków, uległ wnet przeraźliwym szlachty krzykom*; choć więc ci *dzielnie* się spisali na polu walki, *na własny ludu do broni popęd więcej nie liczył*[239].

Tę wstrzemięźliwość w ocenie gotowości chłopa do pełnienia roli obrońcy ojczyzny trzeba bez wątpienia rozpatrywać w świetle faktu, że legenda czynu racławickiego jeszcze się wtedy nie rozwinęła; niebywałą koniunkturę dla niej przyniosła dopiero rabacja. Znamienny jest fakt, że Lelewel indagowany przez Teofila Lenartowicza w 1852 roku nie potrafił niczego powiedzieć o Bartoszu

[235] Tamże, s. 420.
[236] Tamże, s. 430, 433.
[237] Tamże, s. 431.
[238] Tamże, s. 433.
[239] Tamże.

Głowackim[240], który był wtedy postacią szerzej nieznaną; jego kariera jako symbolu chłopskiego patriotyzmu rozkwitała dopiero powoli jako swoisty kontrapunkt do czarnej legendy Szeli[241]. Ale pomimo braku eksponowania udziału ludu w walce zbrojnej, a nawet braku nazwy Racławice, uczony wyprowadził z dziejów okresu poprzedzającego bezpośrednio rozbiory Rzeczypospolitej optymistyczne wnioski w kwestii jego przyszłej roli w walce o niepodległość. Podkreślał przecież, że ten *ojczyznę miłował*, potrzebne było tylko podjęcie bliżej nieokreślonych działań podnoszących jego status społeczny i właściwej zachęty, by chciał to udowodnić na polach bitewnych. Bowiem dawna Polska jego zdaniem nie pozostawiła po sobie przepaści między szlachtą a chłopem, którego los był *nie tyle ciężki co po innych krajach*[242].

W tym kontekście nie powinna dziwić ocena, że *narodowość ludu polskiego sprzykrzyła sobie niemieckie cywilizujące szykany*, zaś na kresach *lud litewski i ruski pod jarzmem rosyjskiego cara wspomina czasy rzeczpospolitej, w której wszystko było lepiej wedle powieści ojców*[243]. Zwraca również uwagę przekonanie uczonego, że te same ciężary i opresje odczuwane były jakoby inaczej w zależności od ustroju; *w nadużyciach nawet, gwałtach, zdrożnościach, tyranii republikanckiej, jest coś, co nie jest tak ohydne, obrzydłe, poniżające i tyle ludzkość obrażające, co jarzmo i niewola samowolnego despoty. Lud uciśniony tę różnicę czuje*[244]. Ta skrajnie naiwna deklaracja, z której wynika, że pańszczyźniane jarzmo jest dla chłopa lżejsze jedynie dlatego, że pan któremu służy, gardłuje na sejmikach, kiedy pan w kraju sąsiednim musi drżeć przed każdym czynownikiem despoty, wynika z dylematu polskiego demokraty okresu zaborów. Jego sytuacja, konieczność łączenia celów: odzyskania niepodległości oraz przeprowadzenia przemian społecznych, wymuszała godzenie promocji demokratycznych idei z obroną tradycji Rzeczypospolitej. Było to możliwe jedynie w ograniczonym zakresie i nie pozwalało na rzetelny stosunek do całości jej dziedzictwa, czego dobrym przykładem jest ignorowanie przez uczonego chłopskiego mitu dobrego cesarza, broniącego przed złym panem, który to mit deprecjonował istotną część tej spuścizny.

* * *

Opis przedostatniego podokresu epoki *zawichrzenia* zawiera oceny stanu, jaki ostatecznie osiągnęło *gminowładztwo*, ostatni bowiem stoi już pod znakiem czę-

---

240 J. Lelewel, *Listy emigracyjne*, t. IV, Kraków 1954, s. 122.

241 Brak w obiegu jakiejkolwiek wiedzy o Bartoszu umożliwił publicystom TDP, Heltmanowi i Janowskiemu, sfingowanie jego porozbiorowej biografii, wedle której po powrocie do rodzinnej wsi z powodu krnąbrności został oddany przez srogiego pana do austriackiego wojska, by następnie przez niewolę francuską dostać się do Legionów i dosłużyć się stopnia oficera (F. Ziejka, *Złota legenda chłopów polskich*, Warszawa 1984, s. 158–160.

242 J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 408.

243 Tamże, s. 433.

244 Tamże, s. 434.

ściowego *odrodzenia* czy raczej jego zapowiedzi, skoro formułę *Polski odradzającej się* Lelewel odnosił do epoki po trzecim rozbiorze (w każdym razie nie oceniał w ten sposób treści reform okresu stanisławowskiego). Kategorie *upadku* i *odrodzenia* odnoszą się głównie do stanu etycznego warstwy szlacheckiej; *upadek* to przede wszystkim daleko posunięty regres cnoty obywatelskiej, co wyraża formuła *podupadania ducha narodowego*. Ten stan sprawił, że siły, które stworzyły demokrację, utraciły zdolność panowania nad jej instytucjami, toteż kontrolę nad nimi przejęli wrogowie tego ustroju. *Wszystkie gminne działania* dotkniętego poważnym kryzysem *stanu rycerskiego* [...] *uległy potwornemu przeobrażeniu*, instytucje ustrojowe nie mogły więc wypełniać swych funkcji[245]. Ukazując uwarunkowania sytuacji w epoce saskiej, uczony mocno podkreślił rolę *jezuityzmu*, co było konsekwencją założenia, że fundamentalne znaczenie miała deprawująca funkcja systemu oświaty stworzonego przez zakon, którego skutki ujawniły się w pełni dopiero wtedy, po upływie ponad stulecia. *Nim odecknienie nadeszło* — pisał — *strudzenie niesłychane powaliło rzeczpospolitą szlachecką 1717–1764: wielki i mały, bogacz i ubogi, chwyceni zostali uśpieniem wszelkich uczuć, wpadli w letarg polityczny; a w tym odrętwiałość, osłupienie, bezwładność, nieczułość, odsłaniały lat zabiegłych zgrzybiałość. Jezuicka ciemnota zbierała swych trudów owoce; nieprzyjacielski cudzoziemski żywioł bezkarnie znieważał stan; arystokracja, monarchizm, wpływy i przewagi cudzoziemcze, bez przeszkody siedliły się ze swymi wymaganiami. Republikancka zasada stała jak wryta*[246]. Całość cech życia publicznego, składających się na ową *zgrzybiałość* jawi się tu jako rezultat owej *jezuickiej ciemnoty* i to ona odpowiada za *bezkarnie* panoszący się *żywioł cudzoziemski* w postaci *arystokracji* i *monarchizmu*.

Okres największego upadku, który uczony określił na lata 1717–1764, został poprzedzony ostatnim zrywem *stanu rycerskiego*. Chociaż konfederacje z lat 1702, 1705, 1715 *dowiodły, że żywioł dawnej Polski zachował swe życie*, były to jednak już jego *ostatnie drgania*. Po roku 1717 (sejm „niemy") *pacyfikacja stan rycerski uśpiła*, który w ten sposób *swe posłannictwo kończy, w uśpieniu butwieje*[247]. Zatracił on w tym czasie zupełnie dawne cnoty; *słuszniеć się znają na wzniosłości umysłu, zamiłowaniu niepodległości i wyższości swych przodków* — pisał uczony — *ale w nich samych nie ma co by to utrzymało*[248]. Stosował on swoisty miernik stanu *ducha narodowego* czy też *obywatelskiego* (jak pisałem, w świecie jego pojęć były one ściśle powiązane, a nieraz utożsamiane): o jego *podupadaniu* świadczyła niezawodnie możliwość bezkarnego posługiwania się przez możnych tytułami wziętymi z obcej tradycji feudalnej i naruszającymi *równość*. *Każdego czasu trzeba było powściągać niecne tych sławnych imion zabiegi, by się z równości wyrwać, nad braci wynieść* — pisał. — *W tym ostatnim okresie próżność ich rosła*

[245] Tamże, s. 460.
[246] Tamże, s. 448–449.
[247] Tamże, s. 448.
[248] Tamże, s. 442.

w miarę podupadania ducha narodowego, a nic nie przeszkadzało do dopięcia czego żądali[249]. Można stwierdzić, że pojawienie się w tym miejscu tego nieledwie obsesyjnego motywu wyraża skrajną bezradność pierwiastka *gminowładczego* i stanowi symptom swoistego dna kryzysu Rzeczypospolitej.

Wrogowie demokracji wykorzystywali bez skrupułów zanik energii i cnoty obywatelskiej *gminu szlacheckiego*, który *zbiedniony, po większej części instrukcji pozbawiony, zaledwie jezuickiej poduczony łaciny, odurzony, zepsuty, zobojętniały* [...] *łatwo zbłąkany i uwodzony, zły wyborca, słał lichych pełnomocników, którym wymawiano nieświadomość i przedajność*. A ci skazani byli na bezsilną opozycję, niezdolni powstrzymać *zbrodniarzy co cudzoziemców przywabiali i bezczelnie im przystęp do kraju otwierali*[250]. Widać tu, jak bardzo nierówno został rozłożony ciężar win: ci, którzy byli *zbłąkani i uwodzeni*, czy nawet *zepsuci* (skoro pojawiająca się w cytowanym fragmencie *jezuicka łacina* każe pamiętać, że ich do tego stanu doprowadzono, więc nie ich samych to obciąża), są w znacznym stopniu usprawiedliwieni, tym bardziej że próbowali się opierać temu większemu, właściwemu złu. Pierwszym tylko *wymawiano nieświadomość i przedajność* (a więc jednak tacy nie byli), drudzy to *zbrodniarze* i zdrajcy ojczyzny w pełnym znaczeniu tych określeń. *Smutny widok roztacza to zesłabienie ducha i krzepkości narodowej, ale odraza bierze poglądając na te znakomitości utytułowane, ozdobione, wypudrowane, wysobkowane, wszechświatowością, kosmopolityzmem skażone i zepsute, zniewieściałe, łakome, przedajne, co pod tarczą niczym nie ścieśnionej wolności, swawolnie środkami Rzeczypospolitej obracając, popełniali najniecniejsze występki, z obcym zmawiali się nieprzyjacielem, z nim knowali, zagubę Rzeczypospolitej układali* itp.[251]. Grzech *zesłabienia* to chyba najmniejszy ze wszystkich grzechów, a przeciw niemu stają tu największe podłości i zbrodnie, zaiste, godne jedynie *odrazy*.

Spektakularny przykład zniekształcenia istoty demokratycznych instytucji stanowiła według Lelewela zmiana charakteru konfederacji. Odwołując się do Rousseau, twierdził on, że była to instytucja szczególna, swoiste zwieńczenie systemu, jego ostateczna instancja. Przeznaczona do działań w nadzwyczajnych sytuacjach, skierowana ku określonemu, zasadniczemu celowi, kumulująca wolę i wysiłek ogółu obywateli, połączona z zajęciem postawy zbrojnej bądź z *gotowością do chwycenia za oręż*, była *wzorowym polityki dziełem*, stanowiła *tarczę, schronienie, przybytek konstytucji*. Przykłady takiego skutecznego funkcjonowania dały konfederacja tyszowiecka, która *ocaliła rozchwiane i skołatane państwo* czy wielkopolska w obronie Lubomirskiego, która *zabeśpieczyła i umocowała konstytucję narodową*[252]. Zachwyty francuskiego filozofa i polskiego dziejopisa nad konfederacją wynikały z tego, że wcielała ona ideał spontanicznego porusze-

[249] Tamże, s. 450.
[250] Tamże, s. 461.
[251] Tamże.
[252] Tamże, s. 322–325.

nia mas, kierowanych niewzruszoną i nieodpartą *volonté générale. Konfederaci stanąwszy górą, czując się na swej liczbie, wybierali reprezentantów i stanowili* — pisał uczony. — *[...] żwawy tłum zdawał się lubować takie z kopyta wojenne prawodawczenie, ale w czasach posępnego otrętwienia [...] nieudolność uśpiła tę krzepką ochotę, przyzwoliła na przeobrażenia, jakie w konfederacjach zaszły*[253]. To *z kopyta wojenne prawodawczenie* stało się obiektem idealizacji niewątpliwie dlatego, że dawało pewność wykluczenia zarówno wszelkich wrogich podszeptów i manipulacji, jak również fachowości w zakresie legislacji, pogłębionego rozumowania oraz oddzielonego od skrajnych emocji, opartego na doświadczeniu i zdrowym rozsądku, rozważania „za" i „przeciw". Wszystko to dawało gwarancję spontanicznej artykulacji postanowień w zgodzie ze zinternalizowanymi wartościami.

W okresie upadku konfederacja, *ten wzorowy polityki środek, ta tarcza rzeczypospolitej, co ją ochraniała, ocalała, zahaczona zwrotem sprzecznych zasad poczyna służyć zarówno tym co bronią, jak tym co są napastnikami*[254]. Uwagi o rzekomym zdeprawowaniu tej instytucji pokazują raz jeszcze, że ideał ustroju Lelewela wymagał absolutnej jedności etycznej w obrębie wspólnoty i wynikającej stąd jedności dążeń. Dlatego to, co w ujęciu realistycznym jest normalne, rozbicie opinii między różne stanowiska (tu wyrażone w postaci konfederacji i kontrkonfederacji), wedle idealistycznych, oderwanych od życia kryteriów Lelewela staje się wynaturzeniem, efektem działania sił wrogich. Ale za wypaczenie istoty tej instytucji uznał on także częstą w ostatnim okresie istnienia Rzeczypospolitej praktykę zawiązywania sejmów w węzeł konfederacji. *Arystokracji jeszcze przypisać należy* — pisał — *przeobrażenie tego gwałtownego środka, w spokojne obroty czyli zmowy jakie chwytały wszystkowładne sejmy pod węzły konfederacji otwierane. Ten sposób wikłania żywiołów republikanckich i ciągnienia z nich korzyści zużyty był za panowania Stanisława Augusta*[255]. Za retoryką wynaturzenia idealnego instrumentu *gminowładztwa* stoi oczywiście przekonanie o potrzebie zachowania zasady jednomyślności uchwał, bo przecież konfederacja w tej — jego zdaniem — wypaczonej postaci pozwalała zapobiegać zrywaniu sejmów. Raz jeszcze uczony złożył dowód dogmatycznego zaślepienia, przedkładając wyimaginowaną czystość ideału, utraconą przez *wikłanie żywiołów republikanckich* w „podejrzane" formy parlamentarne, dokonywane drogą *zmowy*, nad realną możliwość stanowienia prawa i rozstrzygania najważniejszych spraw państwa przez naczelny organ konstytucyjny, która praktycznie od dawna nie istniała.

Wynika z tego niezbicie, że za zgubne dzieło *arystokracji* należałoby uznać wszystkie reformy uchwalone w dwudziestoleciu po pierwszym rozbiorze. W *Uwagach* Lelewel nie zajął się dziejami ich wprowadzania ani nie odniósł się wprost

[253] Tamże, s. 457.
[254] Tamże, s. 456.
[255] Tamże, s. 457.

do ich treści, ale podejmując kolejny raz kwestię oceny ustroju, tym razem w kontekście utraty niepodległości, pośrednio ujawnił swe stanowisko. Dobrze skądinąd znany jego stosunek do najbardziej rewolucyjnego aktu konstytucji majowej, uchwały o sukcesji tronu, staje się jasny w świetle rozważań wokół przypisywanych już Zamoyskiemu w XVI i Lubomirskiemu w XVII wieku zamysłów, aby *umorzyć dostojność królewską*. Takie dążenia — pisał — były *wcale zgodne z tym pojęciem wolności jakim stan rycerski był przejęty. Byliby wyzwolili rzeczpospolitę z niedogodnego stroju, oczyścili z zadymki, która jej postaci rozpoznać nie dawała, często wielce szkodliwy odmęt sprawiała, gdyż rzeczpospolita w niczym więcej złudzeń i tak wielu nie doznawała opaczności.* Istotą ustrojowego statusu króla było bowiem przewodniczyć obradującym w sejmie, wyrażać objawioną tam wolę, unikając wszystkiego, *co by z ich nie zgadzało się myślą*; być zatem *tłumaczem narodu*, ale również wzorem przestrzegania prawa, co znaczyło, że gdyby je złamał, zwalniał tym samym naród z posłuszeństwa[256].

Znamienny jest fakt, że przywołując raz jeszcze swą wizję pozycji króla w ustroju Rzeczypospolitej w refleksjach zamykających syntezę dziejów narodu, Lelewel nie wspomniał w ogóle uchwały konstytucji majowej o sukcesji tronu[257]. Można odnieść wrażenie, jakby wolał przejść milcząco obok faktu, że szlachecki sejm odrzucił elekcję, instytucję, która zdaniem jego i całej tradycji sarmackiej myśli politycznej była warunkiem koniecznym ochrony przed absolutystycznymi dążeniami króla[258], zapewne uznając, że jest to poniekąd kompromitacja tezy o głębokim *przejęciu się* przez *stan rycerski* wartościami *gminowładczymi*. Tyle że w innych pismach, o niejako przygodnym charakterze, ocenę swą wyrażał z całą dobitnością. *Nie bez ciężkiej tedy boleści przychodzi mi rozważać to zboczenie ze starodawnych zasad, jakie naród i reprezentanci wolą swą najwyższą uznali i zatwierdzili* — pisał. Dziedziczność tronu to bowiem zasada — dodawał — *przeciw której naród walczył przez wieków cztery (1370–1791), przeciw której powstał kiedyś (1338–1370) aby ochronić swój byt od zupełnej zagłady, dla ocalenia ojczyzny. Ale ta nieszczęsna zasada plamiąc rzeczypospolitę nie utrzymała Polski*[259]. Kierunek zmian wytyczony w konstytucji uczony uważał za generalnie nieko-

[256] Tamże, s. 462–463.

[257] W *Panowaniu króla polskiego...* uczony ograniczył się do lakonicznej i pozbawionej komentarza wzmianki w tej kwestii (J. Lelewel, *Dzieła*, t. VIII, s. 372).

[258] Wyrażał tę tradycję Michał Wielhorski, który podkreślał, że *bezkrólewia, choć mogą przynieść zamieszki i ruinę kraju, pozwalają nawrócić do podstawowych zasad ustrojowych i zabezpieczyć się w nowych paktach konwentach* przed nadużyciami przeszłego króla (J. Michalski, *Sarmacki republikanizm w oczach Francuza. Mably i konfederaci barscy*, Wrocław 1995, s. 153).

[259] J. Lelewel, *Wspomnienie o konstytucji 3 maja*, w: *Polska, dzieje...*, t. XIX, s. 229, 231. Cytowany tekst miał wymiar otwarcie polityczny, *przestroga, że tronu dziedzictwo niezgodne jest z wolnością narodu*, wymierzona była, rzecz jasna, w obóz Czartoryskiego. Trzeba zauważyć, że w *Dziejach potocznych* uczony nie potępiał bynajmniej reformy w duchu monarchicznym; podkreślając ewidentnie z satysfakcją, że *powszechną zgodą na wszystkich sejmikach tron dziedziczny uchwalono* (J. Lelewel, *Dzieje Polski potocznym sposobem opowiedziane*, s. 197).

rzystny dla sprawy *wolności*: *dziedzictwo tronu przetwarzając rzeczpospolitą w istotnym węźle pociągnęło koniecznie pokaleczenie jej w innych względach; poniszczyło najdzielniejsze wolności żywioły i ukształciło stan oparty na zupełnie innej posadzie aniżeli była dawna*[260]. Ta *inna posada* to bez wątpienia oparte na własności, nowe kryterium uczestnictwa w życiu politycznym, które oznaczało odebranie stosownych praw nieposiadającej szlachcie, a przyznanie ich części mieszczaństwa.

Ostatnie stronice *Uwag*, swoista apologia ustroju Rzeczypospolitej w obliczu jej ostatecznego rozbioru, pokazują najbardziej wyraźnie zależność ideałów politycznych badacza od wyobrażeń sarmackich republikanów. W ślad za nimi gotów był on przyznać, że do pełnego ucieleśnienia modelu ustrojowego brakowało odebrania królowi prerogatyw, które stwarzały możliwość zjednywania zwolenników i zdobywania oparcia dla działań nieliczących się w praktyce z wolą ogółu. Gęsto i obszernie cytując swego ideowego przewodnika, Jana Jakuba, Lelewel powoływał się także na drugiego z francuskich filozofów, przywołanych w sukurs przez ówczesnych obrońców tradycji ustrojowej Rzeczypospolitej, Mably'ego. W ślad za tym ostatnim, wśród prerogatyw króla *z wolnością niezgodnych*, które należało *ścieśnić*, Lelewel wymieniał: *skarbnicę własną* [...] *prawdziwie bogatą*, rozdawnictwo *mnogich łask, dostojności, urzędów, starostw, dóbr* czy panowanie nad miastami królewskimi. Eksponując stąd wynikające możliwości tronu i nie uwzględniając ograniczeń w posługiwaniu się nimi, uczony zdawał sobie sprawę, że nie dawało to jednak podstaw prowadzenia polityki w sensie pozytywnym, a tylko — jak głosiły koncepcje republikanów — moc szkodzenia dobru publicznemu. Złowrogim narzędziem absolutystycznych planów miało być zwłaszcza *ius distributivum*, dające jakoby nieograniczoną możliwość „korumpowania"[261] (jak wiadomo popularnym argumentem za utrzymaniem *liberum veto*, mimo dostrzegania jego ujemnych stron, było przekonanie, że większość łatwo można przekupić). *Król tak potężnym otoczony okazałym blaskiem i z tylu z wolnością niezgodnymi prerogatywami* — pisał uczony — *mógł jedynie zjednać sobie niektóre podłości przekupić się dające, zagmatwać sprawę publiczną*[262]. Oczywista jest zgodność ocen Lelewela z diagnozą kryzysu działania demokratycznych instytucji i programem ograniczenia roli władzy króla, który w czasach Stanisława Augusta stworzyli szlacheccy republikanie, tacy jak Michał Wielhorski. Uczony rozumował w zupełnej zgodzie z ich doktryną, zakładającą *pierwszeństwo sprawy zabezpieczenia wolności przed sprawą wzmocnienia państwa*[263]. Nie ma podsta-

[260] Tamże, s. 231.

[261] Michalski, pisząc *o obsesyjnych obawach* polskich republikanów *przed królewskim absolutyzmem*, wskazywał na przekonanie o *„korupcyjnym" działaniu monarchy*, z którego wyprowadzano *postulat odebrania mu władzy rozdawniczej* (J. Michalski, *Sarmacki republikanizm...*, s. 243).

[262] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 464.

[263] J. Michalski, *Z problematyki republikańskiego nurtu w polskiej reformatorskiej myśli politycznej w XVIII wieku*, w: „Kwartalnik Historyczny", R. XC, 1983, s. 334.

wy wątpić, że to *republikanizm pozostał głównym spadkiem ideologicznym dawnej Polski odziedziczonym przez polską porozbiorową myśl polityczną*; w każdym razie ta właśnie tradycja wyznaczyła horyzont polityczny Lelewela[264].

Tym instytucjom — pisał uczony — *zwykle upadek Polski jest przyznawany. Nie należyż raczej powiedzieć, że te właśnie instytucje, które zrobiły z Polaków czym byli, przeciągnęły jej byt, że utrzymując łatwość przeważania się dobrego ze złym otwierały pole wysileniom, co mogły ją zachować i ocalić, że jedynie moralne zesłabienie, a z tym ubytek cnoty przygotowywało instytucjom i krajowi upadek: ale że aż do ostatnich chwil wyzywały wybuch poświęcenia się i nowych środków do przeciągnienia życia*[265]. Ten fragment, często cytowany jako ilustracja oceny ustroju Polski oraz stanowiska w kwestii przyczyn rozbiorów, zawiera niedostrzeżony przez badaczy istotny aspekt. Należy bowiem zauważyć, że przedstawione rozumowanie opiera się na arbitralnym założeniu, iż na *moralne zesłabienie* nie miały wpływu *instytucje*. Trudno zrozumieć, dlaczego do powstania takiego stanu nie miałaby się stosować teza, że *instytucje zrobiły z Polaków czym byli*; w każdym razie uczony nie przedstawił przyczyny wyłączenia totalnego upadku *ducha obywatelskiego*, który tak mocno eksponował, z obszaru wskazanej generalizacji. Ponadto wypowiedź ta stanowi spektakularny przykład potępionego *explicite* (także właśnie w *Uwagach*) *dochodzenia nie wydarzonej historii*, rozważania *co by było, gdyby było inaczej*[266] — słychać tu przecież wyraźnie stwierdzenie, że gdyby nie instytucje demokratyczne, upadek Polski nastąpiłby szybciej. Zawarta tu swoista kwintesencja oceny ustroju Rzeczypospolitej spektakularnie potwierdza nader proste przeświadczenie: wszystko, co dobre w jej dziejach, pochodziło z jej instytucji, a co złe — z działania sił im wrogich.

Chociaż sens tych konkluzji wydaje się jednoznaczny, to z drugiej strony nie brak konstatacji, które je podważają; w partiach końcowych *Uwag* pojawiła się choćby formuła: *pole elekcyjne o jarzmie rzeczypospolitej stanowiące*[267], w której świetle związek rozbiorów z instytucjami należałoby ustanowić zgoła inaczej. Ujawnia się zatem po raz kolejny problem elementarnej spójności syntezy Lelewela, zwłaszcza gdy się ponadto zważy, że przecież król, który chciał wykluczyć *pole elekcyjne* jako czynnik stanowiący o losie Polski, który poważył się *obmyślać następcę po sobie*, popełniał jego zdaniem zbrodnię, niemało znaczącą w sporym zestawie przestępstw przez siebie popełnionych[268]. Z tej perspektywy warto także rozważyć jego ocenę wpływu *gminowładczych* wyobrażeń na organizację obrony państwa. Nie wątpiąc, że model siły zbrojnej w Polsce wynikał z demokratycznych i wolnościowych zasad, uczony zachował tyle zdrowego rozsądku, by nie zachwalać otwarcie zalet pospolitego ruszenia w odniesieniu do epoki bez-

[264] J. Michalski, *Z problematyki republikańskiego nurtu...*, s. 337.
[265] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 462.
[266] Tamże, s. 269; J. Lelewel, *Panowanie króla polskiego...*, s. 423.
[267] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 465.
[268] Tamże, s. 393.

pośrednio poprzedzającej rozbiory. Zarazem w świetle jego wywodów nie do przyjęcia była alternatywa w postaci armii stałej, ze swej natury zagrażającej *gminowładczym* wartościom. *Wiedzieli Polacy, że wojska liniowe stając się pomorkiem i wyludnieniem krajów, na dwie rzeczy tylko użyteczne były, na podbijanie sąsiadów, albo na kowanie i nakładanie więzów na obywateli*[269] — pisał. Jeśli więc brak stałej i silnej armii zaliczał do nienaruszalnych zasad Rzeczypospolitej, to w świetle ocen o przedłużeniu jej bytu przez instytucje, logicznie wynika konkluzja, że posiadanie efektywnej siły zbrojnej jest przeszkodą w utrzymaniu niepodległości. Pacyfistyczna logika i doktryna szlacheckich republikanów, głosząca, że Polska jest bezpieczna, ponieważ jej słabość nikomu nie zagraża, prześwieca w całej krasie przez stronice *Uwag*. Należy zaznaczyć, że oceny Lelewela nie mają ewidentnie nic wspólnego z poglądami, które później stały się znane za sprawą Waleriana Kalinki, tzn. z tezą, że nazbyt śmiałe zamierzenia reformatorskie, które podjęto, nie czekając na lepszą koniunkturę międzynarodową, stanowiły prowokację wobec Rosji i spowodowały podjęcie działań, które doprowadziły do likwidacji Rzeczypospolitej[270].

Wskazane tu sprzeczności stają się tym bardziej widoczne w *Panowaniu króla polskiego Stanisława Augusta Poniatowskiego*, gdzie konstatacje i oceny dodawane do kolejnych wersji tekstu z lat 1839 i 1847, typowe dla późnej fazy poglądów uczonego, sąsiadują z tymi, których by zapewne nie powtórzył, gdyby tekst pisał od podstaw. Zasadniczo niezmienione sformułowania z wersji pierwotnej dopełniają stwierdzenia, które znacząco relatywizują obraz głębokiego kryzysu państwa i jego szerszych uwarunkowań, wydobywając na plan pierwszy winy magnatów i króla. Rozprawie tej warto poświęcić uwagę także dlatego, by pokazać, jakie utrapienie dla badacza stanowi taka — nieraz przecież stosowana — praktyka dziejopisa.

Wersja pierwotna z 1819, ale także jeszcze poszerzona edycja z 1831 roku bardzo pochlebnie traktują o roli stronnictwa Czartoryskich w II połowie XVIII wieku. Ich dążenia autor uznał za *nieustraszone przedsięwzięcie*, które powodowało niezadowolenie *większej części narodu, ubolewającej nad uszczerbkiem swoich jakożkolwiek źle wyrozumianych swobód*, a także nie wątpił, iż Czartoryscy *usiłowali wyzwolić się nareszcie z przemożnego wpływu Rosji*[271]. Jest więc oczywiste, że aprobował program „familii", jak również to, że demokracja szlachecka wcale go wówczas nie zachwycała (taką ocenę dobrze oddaje konstatacja: *miały ustać elekcje z nieszczęsnymi paktami konwentami*[272]). Natomiast w wersjach publiko-

[269] Tamże, s. 455.

[270] Kalinka podkreślał taką rolę uchwały o sukcesji tronu, która wobec gwarancji Rosji dla praw kardynalnych musiała spowodować jej ostrą reakcję. Twierdził też, cytując opinię Joachima Chreptowicza, że nadrzędną dyrektywą polskiej polityki winno być *przetrwajmy Katarzynę, z jej śmiercią wiele rzeczy się odmieni* (*Sejm Czteroletni*, t. III, Lwów 1888, s. 109–114).

[271] J. Lelewel, *Panowanie króla polskiego...*, Warszawa 1819, s. 14.

[272] Tamże, s. 51.

wanych na emigracji zamiast *źle wyrozumianych swobód* pojawiła się formuła *prerogatyw często źle rozumianych*, znacząco tamtą relatywizująca. Taka jej funkcja ujawniła się jednak w pełni dopiero w szerszym kontekście: nie ma już bowiem obrazu *nieustraszonego przedsięwzięcia*, jest zaś konstatacja, że Czartoryscy swym działaniem *do żywego obrazili nie tylko liczne dostojne i przemożne rodziny, ale cały naród i wszystkie ludu klasy*[273]. W pełni jednak ocenę ich roli, diametralnie różną niż w pierwotnej wersji, ujawnia zabieg, który stanowi ewidentną próbę ściągnięcia na nich odium zdrady. *Konfederacja Czartoryskich* — pisał — *pierwsza zgwałciła veto, a konfederacja Ponińskiego idąc w te ślady już nie ma potrzeby trwożenia się vetem, gwałci opozycję*[274]. Gdyby więc nie stworzony przez „familię" precedens, „wolny" sejm nie potwierdziłby I rozbioru. Ale mimo tych zabiegów pozostawienie pierwotnych fragmentów tworzy wrażenie pewnej ambiwalencji ocen, która bez wątpienia jest myląca. Kłóci się nie tylko z wymową *Uwag*, ale także z przedmową do wydania francuskiego *Trzech konstytucji* z 1833 roku, gdzie Lelewel pisał, że Czartoryscy *udali się błagać wsparcia Rosji i ściągnęli jej wojska na kark ojczyzny* oraz że *zrządzili rozstrojenie żywiołów narodowych w czasie, kiedy naród najwięcej potrzebował energii dla odparcia nieprzyjaciela*[275].

Wrażenie kompletnej konfuzji wywołuje przedstawienie w *Panowaniu króla polskiego* oceny samego Stanisława Augusta. Wersja pierwotna, a także tekst z 1831 roku są dla niego bardzo przychylne; uczony pisał o *ojcowskich króla o dobro kraju zabiegach*, a ich skutki w pierwszych latach panowania kwitował: *wszystko na nowo rozkwitać się zdawało*[276]. Był przekonany o pewnych jego wadach jako polityka, ale podkreślał jego patriotyzm i zasługi na niwie kultury. *Wszystko ożywiał król miłośnik sztuk i umiejętności, dający im silną opiekę, życzący szczęścia i pomyślności ojczyzny, do politycznych czynności niedosyć dotrwały, chwiejący się i słaby, godzien lepszego losu!* — pisał. W późniejszych wersjach pozostała uwaga o *zabiegach o dobro kraju*[277], zniknął tylko przymiotnik *ojcowskie*; jednak obraz jego rządów zdominował nieobecny wcześniej motyw rozpustnego i totalnie zdemoralizowanego, *upodlonego* osobnika[278], który zdobył tron za cenę świadczenia erotycznych usług przyszłej carowej, a utrzymywał go, realizując jej plany. Jest znamienne, że drobne z pozoru różnice, wprowadzone do wersji z 1847 roku, tego właśnie dotyczą, jakby postponowania Stanisława Augusta z tego tytułu autorowi ciągle było za mało. W wersji z 1839 roku pojawiła się fraza, że *rozpustnym i wyuzdanym życiem* król *zjednał względy imperatorowej, że ona w na-*

[273] J. Lelewel, *Panowanie króla polskiego...*, *Dzieła*, t. VIII, s. 292.
[274] Tamże, s. 336.
[275] J. Lelewel, *Trzy konstytucje polskie...*, s. 474.
[276] Tenże, *Panowanie króla polskiego...*, Warszawa 1819, s. 16–17.
[277] Tenże, *Panowanie króla polskiego...*, *Dzieła*, t. VIII, s. 295.
[278] *Dwadzieścia lat służebnych upodliło jego osobę* [...] *ludzie z charakterem gardzili nim i wielu z wysokimi zdolnościami unikali schadzek nawet naukowych* (tamże, s. 366–367).

grodę koronę mu przyobiecała[279]. Do wersji następnej dołączył jeszcze absurdalne sugestie, że Poniatowski podjął niebezpieczny romans z wielką księżną, z góry zakładając, że płaci w ten sposób za swe przyszłe wyniesienie na tron. *Przez te stosunki wzmocniły się jego nadzieje* — pisał — *korona miała wynagrodzić niebezpieczeństwa, na jakie się narażał.* I dalej: *W Petersburgu Poniatowski dalszymi z wielką księżną miłostkami dorabiał się oczekiwanej korony*[280]. Do tego wątku wracał jeszcze, pisząc o czasach Sejmu Czteroletniego, kiedy *mówcom żarliwszym niepodobna było uniknąć, aby nie mieli dotknąć jego dawniejszych z Katarzyną II stosunków jak źródła wszystkich kraju nieszczęść*[281], przy czym kontekst całości nie pozwala wątpić, że autorowi ta *żarliwość* bardzo się podobała.

Wszelkie pozytywne oceny króla w tej pracy zmieniały się w swe zaprzeczenie, na ogół w tym samym bądź w następnym zdaniu; nieraz można się zastanawiać, czy to jakiś osobliwy rodzaj ironii dyktował je uczonemu. *Stanisław August był pan bardzo dobry* — pisał. — *Ludzki, wspaniały, skoro tylko do tego nie miał przeszkody, ale najzasłużeńszego, najprzywiązańszego do siebie w przeciwnym razie opuścił, zapomniał, odepchnął!*[282]. Jak już wspomniałem, uczony nie wycofał wcześniejszych konstatacji w stylu: król chciał dobrze dla Polski; potrafił jednak uzupełnić je w taki sposób, że całkowicie to odwracało ich sens. Z pozoru usprawiedliwiał go, jako że przez cały okres swego panowania *był w niedogodnym, trudnym, przykrym i smutnym położeniu, tak jak cały naród.* Ale wydźwięk dalszych uwag zmienia się w ciężkie oskarżenie: *życzył narodowi i ojczyźnie jak najlepiej, równie jak życzyli najcnotliwsi obywatele i ci zaślepieni zapamiętalcy, co odchylając się od sprawy powszechnej zdradzali ją. Był czułym, bolał nad nieszczęściami, równie jak wszyscy ojczyznę miłujący i ci, co wydając ją w cudze nieprzyjacielskie ręce, na zawód i stratę narzekali, a gdyby się utrzymała, o swój los się lękali*[283]. Lelewel zrównał zatem przewrotnie króla z przywódcami targowickimi, którzy to przecież w swych działaniach odwoływali się do miłości ojczyzny i pragnienia zapobieżenia jej nieszczęściom. Z tej wypowiedzi nie wynika jednak jasno, czy uważał on ów patriotyzm króla za udawany, czy źle rozumiany, ale naznaczony przynajmniej dobrymi intencjami. Za to w innym miejscu wyrokował już twardo: *sam żadnych wzruszeń patriotycznych nie podzielał, owszem stawał im w sprzeczności, wyniesiony na tron przez Rosją, w niej chciał go mieć zabezpieczonym; umysł narodu nie sprzyjał mu; dwadzieścia lat służebnych upodliło jego osobę*[284].

---

[279] Tamże, s. 290.

[280] Tamże, s. 283. Uczony nie omieszkał też informować, że zachowanie młodego Poniatowskiego w czasie podróży zagranicznych rzekomo *wystawiało go na pośmiewisko*, tak że był z tego powodu zmuszony opuścić Paryż, itp. (tamże, s. 282–283).

[281] Tamże, s. 367.

[282] Tamże, s. 423–424.

[283] Tamże, s. 422.

[284] Tamże, s. 366.

Bardzo przy tym pomyliłby się ten, kto pamiętając choćby tezy o słabej pozycji ustrojowej króla, spodziewałby się, że przy całej tej masie oskarżeń uczony nie przypisał Stanisławowi Augustowi nazbyt znaczącej roli w wydarzeniach. Pod tym względem uzupełnienia pracy przyniosły jednak zasadniczą zmianę: tekst z 1819 roku zdominował obraz państwa od dawna pogrążonego w kryzysie, ponoszącego od stulecia klęski, od dziesięcioleci faktycznie niesuwerennego, którego elity pod przywództwem światłego władcy podjęły konieczny wysiłek reformatorski, ale nie zdołały uchronić ojczyzny przed zaborami. Szereg przeróbek stworzył interpretacyjną hybrydę, zdominowaną wszakże przez fobie autora, w której tendencja do wybielenia ustroju i *szlachetnego ludu-szlachty* oznaczała zarazem pojawienie się motywu złowrogiej i niemal przeważającej szalę wydarzeń roli rozpustnego króla. W ocenie przyczyn I rozbioru fakt strukturalnej niemocy państwa przesłania obraz bieżących wypadków, zaś postawy jednostek i koterii stanowią właściwe czynniki sprawcze. Uwagę, że *konfederacja Czartoryskich* torowała drogę płatnemu zdrajcy Ponińskiemu, dopełnia ocena: *król bez duszy, bez charakteru, przewodzące pany bez czci, rozbiór tedy spełniony został*[285]. W odniesieniu do późniejszej sytuacji uczony uznał co prawda, że inne postępowanie króla nie gwarantowało sukcesu (*w skutku zawsze mogłoby być nie najlepiej*), ale też stwierdził, że przystępując do Targowicy *broń z ręki narodu wytrącił*[286].

Oczywiście postawa króla może budzić różne kontrowersje, a twierdzeniom, że nie sprostał on swym obowiązkom, nie brak trudnych do podważenia racji. Ale Lelewel nie przedstawił stosownej argumentacji tego typu, zaś jego potępienie i niewybredne inwektywy dyktowało w ostatecznej instancji założenie widoczne w następującym podsumowaniu: *Biegły polityk, znał dobrze niebezpieczne położenie Polski równie jak każdy Polak. A przewidywał wszystkie w polityce wypadki, tylko tego nie przewidział, że mu drogi, którą postępował zabraknie; znał wszystkie potrzeby i uczucia narodu, tylko tego nie poznał, że naród nie mogąc znosić jarzma, niepodległości lub śmierci potrzebował i szukał*[287]. Alternatywa dla polityki manewrowania między presją zaborców a opozycją przeciwników jakichkolwiek zmian w celu znalezienia sposobu na pomnożenie sił obronnych państwa, na reformy, które winny przynieść taki efekt po dłuższym czasie, na umocnienia jego pozycji na zewnątrz, jest więc jasna. Tyle tylko, że przypisana ówczesnym Polakom straceńcza postawa pod hasłem *dziś twój triumf albo zgon*, *niepodległość lub śmierć*, nie miała nic wspólnego z wyobrażeniami i dążeniami ogółu. Badacze będą zapewne zawsze spierać się o proporcje między tymi, którzy poparli czynnie Kościuszkę, i tymi, którzy przystąpili do Targowicy, ale nie ulega wątpliwości, że jako ocena postawy nawet nie przeważającej, ale w ogóle szerzej znanej, cytowane stwierdzenie jest nieporozumieniem. Dziejopis przypisał *naro-*

[285] Tamże, s. 338.
[286] Tamże, s. 423, 387.
[287] Tamże, s. 424.

dowi postawę samobójczą, którą sam zapamiętale szerzył pół wieku później, a która już w zupełnie innych warunkach znajdowała posłuch wśród patriotycznej, a nieznającej twardych realiów polityki młodzieży. Tekst zakończyły uwagi niepozostawiające wątpliwości, że król, który *do obrony niepodległości nigdy nie przystąpił*, który *nie miał duszy, aby się z ohydnego jarzma* [zależności od Rosji] *wydobył*, zasłużył na to, by umrzeć *w poniżeniu*[288].

Autor pracy poświęconej sporom o ocenę ostatniego króla Polski zauważył, że uczony oparł się głównie na głośnej propagandowej książce napisanej przez przeciwników Stanisława Augusta, *O ustanowieniu i upadku konstytucji polskiej 3 maja*, przepisując z niej *niektóre fragmenty* i przyjmując *generalne wnioski*. Rzeczywiście, jeśli twórcy dzieła, które stworzyło podwaliny *czarnej legendy króla*, próbowali przede wszystkim dowieść, że *społeczeństwo nie było winne klęski*, lecz *monarcha ją spowodował i bezecna grupa zdrajców*[289], to istnieje całkowita zbieżność nie tylko z główną tezą cytowanej rozprawy Lelewela, ale także z ogólną wymową jego syntezy. Wolno bowiem stwierdzić, że syntezie tej faktycznie brakuje potraktowania tego, co jest kresem szlacheckiej Rzeczypospolitej — utraty niepodległości — jako konsekwencji jej dziejów. Brakuje zatem tego, co w postawie historyka należy do najważniejszych wymogów: pokory wobec faktu (który to zresztą brak rysuje się bynajmniej nie tylko w kontekście oceny przyczyn rozbiorów). *Lepsza burzliwa wolność jak bez troski niewola* — pisał uczony. — *Ale aby tej ostatniej uniknąć, nie umiano już sprzeczne wolności żywioły odpychać, ani jej zwalczać, ani je do bezwładności przywieść*[290]. Widać tu wyraziście, że w tym „albo — albo" brakuje nie tylko zrozumienia, że między kształtem ustrojowym Polski przedrozbiorowej a tyranią może być wiele stopni pośrednich (by nie wnikać już w tym miejscu w problem charakteru tej *wolności* i nie poruszać kwestii, dla kogo była dostępna). W jego rozumowaniu — i ta sprawa jest istotna w tym miejscu — nie było miejsca na poważne rozważenie problemu, czy można mówić o związku losów narodu z tym właśnie faktem, że jego przedstawiciele na długo przed schyłkiem XVIII stulecia powtarzali, iż jeśli ta *burzliwa wolność* miałaby im być odebrana, lepiej już znaleźć się w niewoli u obcych. Warto jeszcze zauważyć, że Lelewel nigdzie nie zajął się kwestią następującą: skoro żadne inne wielkie państwo nowożytnej Europy nie zostało zlikwidowane, a tylko „ciesząca się" wyjątkowym ustrojem Polska, to czy nie należałoby w tym upatrywać przesłanki istnienia zależności między tymi faktami.

---

[288] Tamże. Zestawienie z usuniętą konstatacją z wersji pierwotnej tekstu, że król był *godzien lepszego losu*, jest wielce wymowne.

[289] A. Zahorski, *Spór o Stanisława Augusta*, Warszawa 1990, s. 49–50, 156–157.

[290] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 459–460.

Zakończenie

Mniemam, że zgromadzone w tej książce argumenty pozwalają zakwestionować cały szereg opinii na temat postawy i poglądów Lelewela, funkcjonujących w literaturze przedmiotu. Uważam, że w sposób bezdyskusyjny zostało pokazane, iż w okresie kariery uniwersyteckiej był on daleki od demokratycznych przekonań oraz zdecydowanie krytyczny w stosunku do różnych przykładów tego ustroju w przeszłości. W tym czasie Lelewel nie tylko nie przyjął postawy opozycyjnej wobec reżimu carskiego, ale wyraźnie nastawiony na karierę naukową pod egidą imperium, nie wzdragał się przed pełną lojalnością, która posunęła się aż gotowości porzucenia języka polskiego. Relegowanie go z Uniwersytetu w Wilnie nie było skutkiem tego, iżby odkryto, że wyznawał i głosił „nieprawomyślne" poglądy; stało się odwrotnie: represja, którą miał prawo uważać za niesprawiedliwą, skierowała go z czasem ku postawie opozycjonisty. Program *historii filozoficznej*, który wtedy głosił w rozprawach teoretyczno-metodologicznych, określający charakter wykładu dziejów powszechnych, był oparty na obiegowych koncepcjach *wieku świateł* i nie nosił znamion oryginalności. Oparty na założeniu niezmiennej natury ludzkiej, nie zostawiał miejsca na indywidualność narodową w duchu romantycznym, choć w niektórych tekstach zaznaczała się tendencja do większego akcentowania specyfiki poszczególnych społeczności. Konstatacje te pozwalają całkowicie odrzucić tezę — głoszoną przez ogół prac poświęconych poglądom Lelewela — o zasadniczej niezmienności przekonań politycznych i historycznych uczonego w całym okresie jego twórczej aktywności. Pokazuje to równie jednoznacznie porównanie wczesnej *Historii polskiej do końca panowania Stefana Batorego* z istotnymi tezami późniejszych ujęć dziejów ojczystych.

Ewolucja poglądów uczonego trwała długo, a interpretacja historii Słowian i Polski nie wykrystalizowała się jeszcze w pierwszym okresie pobytu na emigracji, kiedy Lelewel stał się już wyznawcą przekonań demokratycznych. Napisane wtedy *Uwagi nad dziejami Polski i ludu jej* zostały podporządkowane obronie zasad *gminowładztwa szlacheckiego*, ale brak tam jeszcze wyidealizowanej wizji pierwotnego *gminowładztwa* Słowian jako determinanty dziejów narodu, która zrodziła się później pod wpływem Maciejowskiego, w oparciu o treść słynnego falsyfikatu Hanki. Okoliczności kształtowania się tej koncepcji i długie milczenie w kwestii tego „źródła" wskazują, że badacz co najmniej wątpił wtedy o jego

autentyczności, zaś przekonała go do owego rękopisu jego przydatność do celów interpretacji spełniającej założenia ideologiczne. Wreszcie w połowie lat czterdziestych uczony zaczął odwoływać się do idei *pierwotnego objawienia*, zakładającej, że pierwotny człowiek poznał idealne zasady etyczne i wzorzec życia społecznego. Oparta na niej koncepcja historii zakładała zatracenie tego ideału przez ludzkość poza jedynym ludem, który te wartości przechował jako wzór dla świata i to stanowi przesłankę ich powszechnego przywrócenia w przyszłości. Był to obraz dziejów nie tylko odrzucający oświeceniową ideę postępu i z gruntu ahistoryczny, ale różniący się też zasadniczo od upowszechnionej w epoce romantyzmu koncepcji, opartej na idei odrębnych osobowości narodów, wnoszących do dziejów różnorodne, a równie ludzkości niezbędne wartości. Ludem, który zdaniem uczonego przechował treść *pierwotnego objawienia* dla ludzkości, byli Geto-Dakowie, później znani jako Słowianie. Kontynuację tej dziejowej misji przejęła polska szlachta, która — choć tylko w swym obrębie, z pominięciem reszty ludu — wcieliła w życie społeczne zasady *gminowładztwa*.

Historykom historiografii nie udało się „odkryć" tego zrębu koncepcji historii stworzonej przez Lelewela w ostatnim okresie twórczości, choć wymagało to jedynie uważnej lektury jego tekstów, a w niektórych okresach także trochę odwagi sprzeciwienia się oficjalnemu kanonowi. Tym samym nie dostrzeżono też i nie opisano zakresu i charakteru interpretacyjnej ekwilibrystyki, masy przemilczeń i sprzecznych z elementarnym poczuciem rzeczywistości wniosków mających służyć uprawdopodobnieniu tej fantastycznej wizji. Lelewel uznał Geto-Daków za przodków Słowian niewątpliwie dlatego, że istniejące przekazy o ich monoteizmie i wzniosłych zasadach etycznych wydawały się wspierać tezę o przechowaniu *pierwotnego objawienia*. Na podstawie wyobrażeń scen podboju Dacji na kolumnie Trajana i zupełnie dowolnych etymologii uczony „udowodnił" masową emigrację Daków za Karpaty po zajęciu ich kraju przez Rzymian. Argumentem za ich tożsamością ze Słowianami miało być także rzekome podobieństwo ich życia religijnego i społecznego; stąd przekonywał on, wbrew oczywistym przekazom, że Dakowie byli usposobieni pokojowo i rządzili się wedle zasad *gminowładztwa*, oraz dowodził, że przed przyjęciem chrześcijaństwa Słowianie wierzyli w jednego Boga, nieśmiertelność duszy i wyznawali zasady etyczne tożsame z ewangelicznymi.

Wiele ważnych tez, odnoszących się do dziejów Słowian i wczesnych dziejów Polski, Lelewel w innych miejscach istotnie relatywizował, czy wręcz przedstawiał oceny, które mogły uchodzić za ich zaprzeczenie, co wydaje się oddawać jego świadomość, że ta odpowiadająca ideowym założeniom interpretacja naraża na szwank jego reputację krytycznego badacza. Jeśli do tego dodać fakt, że szereg tekstów w kolejnych wydaniach uzupełniał, na ogół jednak pozostawiając wcześniejsze konstatacje obok nowych, które tamtym przeczyły, to w efekcie w odniesieniu do szeregu jego poglądów pozostaje pewien obszar niepewności. Przykład wieloznacznej interpretacji, czy też raczej pozostawienia sprzecznych wersji, sta-

nowią tak ważne dla jego koncepcji problemy jak powstanie stratyfikacji w pierwotnej społeczności Słowian (kwestia pochodzenia *Lechitów*) oraz geneza i zakres władzy jednostki oraz pochodna kwestia roli i charakteru *wiecu* w początkach państwa. Ponad takim wariantowym zróżnicowaniem sytuuje się jednak wyraźnie nadrzędny charakter kilku tez zasadniczych, których trafność badacz chciał wykazać za wszelką cenę.

Po pierwsze, dążył on do pokazania, że różnice społeczne nie pochodziły z gwałtownego, dokonanego przez obcy etnos podboju, z czego miało wynikać, że nie były one głębokie, a zatem także to, że współczesne przedziały są łatwe do zasypania. Po drugie utrzymywał, że konflikty klasowe nie wynikały ze sprzeczności interesów, lecz z różnicy wartości, przy czym *kmieca* większość reprezentowała ciągłość pierwotnego braterstwa i równości, czyli zasad konstytuujących *gminowładztwo*, a ich utrzymaniu służyła praktyka posiadania równych i niepodzielnych cząstek ziemi. Te zasady porzuciła zaś *lechicka* mniejszość, która dążyła do likwidacji równości i rządów *wiecu*, do stworzenia hierarchii i władzy zależnego od siebie króla. Tę dwudzielność społeczną Lelewel skłonny był wprawdzie cofać w czasy wymykające się obserwacji historyka, ale — i to po trzecie — późniejsze tendencje do antagonizacji stosunków wewnętrznych łączył jednoznacznie z wpływami obcymi, z wzorami feudalizmu, który uważał za porządek sprzeczny z odwiecznymi wartościami, uznając przy tym Kościół za jego narzędzie. Po czwarte, gdy *kmiecie* zostali już pozbawieni swego odwiecznego statusu obywatelskiego, w tajemniczy sposób zasady *gminowładztwa* natchnęły rycerską większość warstwy *zlechciców*, którzy na ich fundamencie zbudowali demokratyczny ustrój Polski w ograniczonym społecznie zakresie. Wreszcie — po piąte — kryzysu i słabości Rzeczypospolitej nie spowodowały *gminowładcze* instytucje, ale ich wrogowie, arystokracja, monarchizm i jezuityzm, którzy w zgodnym współdziałaniu spowodowali wypaczenie ich funkcjonowania.

Wysokość ceny płaconej za uporczywe podtrzymywanie wymienionych filarów całościowej konstrukcji najlepiej określa fakt, że wizja ładu społecznego Słowian nie miała żadnych istotnych przesłanek prócz spreparowanego przez Hankę *Sądu Libuszy*, wymagając zarazem ignorowania treści ogółu autentycznych źródeł. Teza o permanentnych konfliktach *Lechitów* z *kmieciami* o formę ustroju politycznego w początkach państwa była oparta jedynie na wynikających z perspektywy ideologicznej domysłach. Dyktowana przez ideologię potrzeba powiązania rzekomej *utraty obywatelstwa stanu kmiecego* z oddziaływaniem wpływów feudalno-katolickich, a więc odnalezienia przejawów zdeterminowanej walki *kmieci* o zasady *gminowładcze* nawet po przyjęciu chrześcijaństwa, wyjaśnia przyczyny zdumiewającego przedstawienia decydującego epizodu *lechicko-kmiecych* zmagań wokół konfliktu Bolesława Śmiałego z biskupem Stanisławem. Według uczonego narzucony wcześniej przez Kościół zakaz zawierania małżeństw między partnerami różnego pochodzenia klasowego spotkał się z oporem *kmieci*, którzy dokonali próby rewolucji, masowo zaślubiając sprzyjające ich walce córki

rycerzy-*lechitów*, w czasie długiej nieobecności ojców, spowodowanej wyprawą na Kijów. W tym konflikcie król miał stanąć po stronie ludu, a jego sądy legalizować zawarte związki, co spowodowało ostatecznie pozbawienie go władzy i wygnanie. Wrażenie braku elementarnego poczucia rzeczywistości w całej tej konstrukcji nasila się za sprawą obszernej argumentacji, opartej na niezwykłej erudycji, a zarazem naznaczonej niebywałą determinacją wydobycia z wątłych wzmianek źródeł wszelkich poszlak, które poddane karkołomnej często interpretacji miały wspierać prawdopodobieństwo takich wydarzeń.

Tak daleko idące zerwanie z rzeczywistością, połączone z gotowością do tego typu operacji na przekazach źródeł, było właściwe dla schyłkowej fazy aktywności dziejopisa w kilkunastu ostatnich latach jego życia. W napisanych zaś wcześniej (pierwotnie po francusku) *Uwagach nad dziejami Polski i ludu jej*, najważniejszej syntezie dziejów Polski Lelewela, postawa taka wyraziła się w formie uzupełnień dodanych do późniejszej polskiej edycji, odnoszących się głównie do dziejów wczesnego średniowiecza. Ale wrażenie zerwania z rzeczywistością tworzy również obraz odnowienia wartości *gminowładczych*, dokonujący się jego zdaniem od czasów Władysława Łokietka, za sprawą rycerstwa, potomków *lechitów*. Tak postrzegany proces uczony ukazywał, dodając do opartego na źródłach obrazu wydarzeń refleksje zatopione w aurze romantycznej metafizyki, gdzie działają nie tyle realni ludzie i grupy społeczne, ile hipostazy *ducha narodu* czy *ducha obywatelskiego*, zaś kształtowanie się *gminowładztwa szlacheckiego* przybiera charakter sterowanego przez ideę teleologicznego procesu.

Można było oczekiwać, że z perspektywy radykalnego egalitaryzmu Lelewela ukształtowane w nowożytnej Polsce stosunki między szlachtą a *kmieciami* winny spowodować jednoznaczny krytycyzm przynajmniej wobec tego aspektu *gminowładztwa szlacheckiego*. Tak jednak się nie stało, a uczony wykazywał wielką inwencję w dążeniu do tonowania obrazu wyzysku i poniżenia ludu oraz do pomniejszenia odpowiedzialności szlachty za niesprawiedliwość społeczną w tym zakresie, jaki dostrzegał. Dowodził więc z determinacją, że polski *kmieć* pozostał wolny pomimo powszechnego zaprowadzenia stosunków poddaństwa w okresie rozbicia dzielnicowego, twierdził, że powodziło mu się lepiej niż w innych krajach, wskazywał na jego gnuśność jako przyczynę pogorszenia się wcześniejszej zamożności. Tym bardziej winne swej pogarszającej się kondycji miało być mieszczaństwo, obstające przy swych przywilejach i obcym prawie, preferujące możliwości bogacenia się nad wartości *gminowładcze* i odrzucające perspektywę braterstwa ze szlachtą. Winą za niekorzystną ewolucję stosunków społecznych obciążał przede wszystkim możnowładztwo, a choć szlachty nie uwolnił zupełnie od odpowiedzialności, to miały ją po części usprawiedliwiać także złowrogie *wpływy obce* (szczególnie w późniejszym okresie stać się miała bezbronną ofiarą jezuickiej edukacji).

O zasadniczo pozytywnej ocenie dziejowej roli szlachty decydowała zasługa stworzenia porządku opartego na odwiecznych wartościach *gminowładczych*,

wobec której fakt, że ich dobrodziejstwem nie została objęta całość społeczeństwa, wydawał się nie mieć istotnego znaczenia. Przesądzał bez wątpienia fakt złamania hegemonii arystokratycznej elity i stworzenia ustroju politycznego, który miał zapewniać spontaniczną ekspresję nieomylnej etycznie woli ogółu szlachty. Wadą tego ustroju było jednak niekonsekwentne pozostawienie królowi takich prerogatyw, które dawały mu środki zjednywania popleczników i pozwalały podejmować próby zaprowadzenia ustroju monarchicznego. Toteż król, najczęściej *z obcych krain wzięty* (uczony adorował wolną elekcję, ale zarazem nie wątpił, że z reguły przynosiła ona fatalny wynik), podejmujący próby samodzielnej polityki, był oskarżany o dążenia do absolutyzmu, o anarchizację życia politycznego, a w rezultacie o całe zło w Rzeczypospolitej. Dzielił on tę odpowiedzialność ze wspierającą go arystokracją, a z czynnikami tymi połączyły się wrogie wolności i wszelkiej moralności, złowieszcze działania jezuitów. Lelewel nie odnosił się nigdzie do alternatywnych możliwości wyjaśnienia kryzysu państwa, nie zadawał szczególnie pytania o dojrzałość polityczną mas szlacheckich oraz o rzeczywiste, systemowe możliwości ich ekonomicznej niezależności jako koniecznego warunku dla pełnienia funkcji społecznej bazy ustroju demokracji stanowej. W ocenach ustroju i przyczyn paraliżu państwa był całkowicie zależny od ideologii sarmackich republikanów. Trzeba zarazem podkreślić, że w ogóle jego obraz dziejów nowożytnych opierał się praktycznie wyłącznie na źródłach wtórnych i opracowaniach innych historyków.

W końcowych partiach *Uwag nad dziejami Polski* Lelewel przedstawił bardzo znamienną generalizującą ocenę. *Gdyby naród inszym szedł trybem, gdyby król inaczej postępował* — pisał — *bez wątpienia byłoby inaczej, a w skutku zawsze mogłoby być nie najlepiej. Człowiek prawą postępujący drogą, nie oglądający się na skutki nie odpowiada za nie w obliczu dziejów, bo nie chybił; zostaje czysty. Lecz zważający jedynie na skutki, opuszczający dlatego prawe koleje i obowiązki swoje, krętą idący ścieżką, by do zamierzonego celu doszedł, gdy go nie dopnie, gdy wypadek zdrożności jego nie uwieńczy, do ciężkiej jest pociągany odpowiedzialności*[1]. Uczony uznał zatem, że w ówczesnej sytuacji nie było takiej polityki, która gwarantowałaby uratowanie bytu Rzeczypospolitej, ale zarazem wyraził przekonanie, że nie należało dążyć do tego celu za wszelką cenę. W tych słowach mieści się coś więcej niż typowe dla myśli polskiej tego czasu potępienie niemoralnych środków w polityce — ich odniesienie do konkretnej sytuacji państwa w II połowie XVIII wieku i podjętych wtedy działań ujawnia ich dalej idący sens.

W tym kontekście za przedmiot potępienia nie można przecież uznać tego amoralizmu, który kierując się zasadą „cel uświęca środki" i korzystając z przewagi siły, postawionej ponad prawem, oznacza przyzwolenie na wszelkie zbrodnie. Lelewel odnosił się do *krętej ścieżki* w polityce, do strategii lawirowania, znoszenia upokarzającej zależności, w sytuacji braku możliwości uwolnienia się

[1] J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami...*, s. 459–460.

od niej, a zarazem szukania wszelkich sposobów stopniowego rozluźniania krępujących więzów, poszerzania pola manewru i pomniejszania dysproporcji sił własnych i przeciwnika. Właściwą postawą było według niego sprzeciwić się konsekwentnie i otwarcie ingerencji obcych mocarstw, nie oglądając się na skutki, kierując się alternatywą „wszystko albo nic", *niepodległość lub śmierć*. Nie trzeba wcale opowiadać się za prawem stosowania niemoralnych środków w polityce, by zauważyć, do czego prowadzi założenie, że *skutki* nie są najważniejsze, ale że najważniejsze jest nie wyjść poza *prawe koleje*. Służy to zawsze rozgrzeszeniu nieudolności, popełnianych błędów i promuje postawę braku odpowiedzialności podmiotów życia publicznego.

Uczony ujawnił tu *expressis verbis*, że jego system ocen oparty jest na etyce intencji, a nie etyce odpowiedzialności. Jego syntezę jako całość zdominował wyraźnie styl myślenia, który sytuuje się na antypodach pojmowania historii nakazującego uznawać odpowiedzialność za funkcjonowanie i losy państwa tych sił społecznych, które stworzyły system konstytucyjny oraz miały przez wieki monopol na sprawowanie władzy. Konstatując analogię sytuacji Polski w połowie XVII wieku z czasami Władysława Łokietka, Lelewel pisał, że *stan rycerski znowu niemniej niebezpiecznym ojczyzny położeniem powołany, z równą żarliwością i poświęceniem rzucił, roztłuczoną podźwignął, podupadłą, strapioną utrzymał. Był to wiek męski, chorobą wieku tknięty, ale pełen siły, doświadczenia, przeszłością poduczony, wielkimi zaszczycony wspomnieniami; wiek którego niezmienne w niepewności ustalenie rzeczy jedyną było przyszłością. Przeciągnął byt z umysłem nie przełamanym, z przedawnionemi pojęciami, z obyczajem nałogowym; słusznie się szczycąc, że w najwyższych utrapieniach nie uląkł się przerażającego niebezpieczeństwa, ani strwożył okropnym nieładem, i na gruzach usiadł zwycięski*[2]. Nie ma potrzeby dowodzić, że teza o szlachetnym poświęceniu *stanu rycerskiego*, która odnosi się przecież do czasu, kiedy zdarzyła się zdrada pod Ujściem (w innym miejscu uczony usprawiedliwiał podjęte tam działania), czy przykłady opieszałości i tchórzostwa pospolitego ruszenia w wojnach z Turkami i Kozakami (o tym nigdzie nie wspomniał), ma raczej ograniczony związek z rzeczywistością. Ważna jest tu owa apologia triumfu szlachty *na gruzach*, jej nieugiętej walki i nieliczącej się z *przerażającym niebezpieczeństwem* determinacji doprowadzenia kraju do takiego stanu. Za stan ojczyzny zamienionej w *gruzy* nie odpowiadał w żadnej mierze *stan rycerski* — oto bowiem za sprawą *okrutnego przeznaczenia* spadło na Polskę *tyle nieszczęść*[3]. W świetle tych konstatacji widać w pełni, że w bilansie wkładu szlachty w dzieje ojczyste decydującą pozycją miało być uratowanie zasad *gminowładztwa* dopóki istniało państwo polskie, a nie jego rozbiory. To samo kryterium przenika hasła polityczne, które Lelewel głosił, czy w działaniach, które podejmował i inspirował jako przywódca kolejnych ugrupowań na

[2] Tamże, s. 325–326.
[3] Tamże, s. 327–328.

emigracji. Interpretował przeszłość w kategoriach *historiozofii nieodpowiedzialności narodowej*[4] i w tym duchu próbował wpływać na dzieje, dając znakomity przykład, jak wzajemnie inspirują się *fałszywa historia* i *fałszywa polityka*.

Zapewne niejeden rzeczywisty czy potencjalny czytelnik tej książki będzie skłonny traktować ją jako oskarżenie jej bohatera, wszakże przedmiotowy zakres moich krytycznych ocen jest ograniczony. Wbrew Rankemu jestem przekonany, że historykowi jest dany jakiś udział we władzy sądzenia, choć nie polega on na ferowaniu wyroków, a na ujawnianiu zasłoniętych elementów rzeczywistości. Zarazem nie uważam, że historyk powinien bezwarunkowo unikać otwartego wyrażania ocen; ma takie prawo, choć musi z niego korzystać z maksymalną ostrożnością. Sądzę także, że rezygnację z niego dyktuje często koniunkturalizm, skoro więc odniosłem się krytycznie do licznych przypadków eufemizmów w literaturze dotyczącej Lelewela, które funkcjonują tam obok kłamstw i przemilczeń podstawowych faktów, moją powinnością jest nie kryć tych ocen, do których jestem przekonany. Powtórzę więc, że choć nie uważam za powód do oskarżeń jego współpracy z władzami rosyjskimi w Wilnie, w tym pełnienia funkcji cenzora (nawet decyzję *nic po polsku nie pisać, tylko po rosyjsku* można by uznać za wyraz jakiejś przejściowej frustracji), to w kontekście jego późniejszych potępień księcia Adama Czartoryskiego, któremu nic takiego nie sposób było zarzucić, sprawa nabiera innej wymowy. Podkreśla bowiem szczególny, wyrastający ponad nieszczęsną normę wkład Lelewela w emigracyjne piekło przekraczających wszelką miarę oskarżeń. Kolejna sprawa wiąże się z jego rolą w kształtowaniu postawy nieprzerywania czynnej, bezpośredniej walki, widocznej zwłaszcza w inspirowaniu beznadziejnej partyzantki Zaliwskiego czy spisku Konarskiego. Będąc przekonany, że wspierany duchem romantyzmu egzaltowany patriotyzm przyniósł w historii Polski klęski i niepowetowane straty, że wręcz przyczynił się do wydłużenia drogi do niepodległości, nie uważam bynajmniej, by ideę walki powstańczej należało z zasady potępić. Niemniej jednak każdy, kto nawołuje innych do składania ofiary ze swego życia, winien przede wszystkim być sam do takiego poświęcenia gotowy. Brak tej gotowości u Lelewela przesądza o fałszu moralnym jego postawy; uważam, że nigdy nie dość przypominać odnoszące się do niego słowa Zygmunta Krasińskiego o przelewaniu krwi oraz atramentu.

Dla przedmiotu tej książki koncepcje i działalność polityczna bohatera były istotne o tyle, o ile miały związek z jego koncepcją historii, co oznacza ich dużą wagę, ale też to, że nie mogły być potraktowane wyczerpująco oraz jako przedmiot samoistny. Szczególnym zwornikiem tego bliskiego związku jest skonstato-

[4] Podobnym określeniem posłużył się Olgierd Górka, który proponując kiedyś głośne odwrócenie znaczenia pojęć *optymizm* i *pesymizm historyczny*, stwierdził, że *teza zwana dotychczas optymistyczną jest beznadziejnym w swym pesymizmie fatalizmem, uzależniającym pro praeterito i pro futuro losy Polski od pożądliwości lub łaski obcych*, i nazywał ją *historiografią nieodpowiedzialności narodowej* (O. Górka, *Optymizm a pesymizm w historiografii polskiej* (tezy referatu), w: *Pamiętnik VII Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich w Wilnie*, t. I, Lwów 1935, s. 567).

wana tutaj *historiozofia nieodpowiedzialności narodowej*. Przekonanie, że ugruntowanie takich postaw jest dla każdej społeczności niezmiernie groźne (ciekawe, że nasza historia historiografii dopracowała się epitetu *samobójstwa narodowego* akurat w odniesieniu do tych, którzy sprzeciwiali się takim poglądom[5]), nie musi jednak oznaczać braku zrozumienia dla uwarunkowań stymulującej je oceny przeszłości, a nawet dla uznania, że w określonej sytuacji dziejowej te fałszywe oceny mogły wypełniać pozytywne funkcje. Józef Szujski, który przekonywał o niebezpieczeństwie egzaltowanego patriotyzmu, idącego w parze z naiwną wiarą, iż słuszna sprawa musi zwyciężyć, i dezawuował kształtujące ją interpretacje dziejów, podkreślał, że treści historii, traktowanej przez romantyków jako środek *budzenia i utrzymywania* świadomości narodowej i ducha patriotyzmu, wypływały z *wyobrażenia nieszczęśliwego*. Uważał, że jej wizję generował swoisty kompleks niższości narodu, którego poczucie utraty świetnej przeszłości i niezgoda na upokarzającą zależność zderzały się z klęskami kolejnych prób wybicia się na niepodległość. *Mieszanie się pognębionego uczucia do rozpatrywania dziejów* oznaczało więc usiłowanie podniesienia ich rangi przez *wynajdowanie osobnych dla naszego narodu praw historiozoficznych,* [...] *rozbrat ze wszystkimi warunkami rzeczywistości*[6]. Szujski uważał taką funkcję historii za zasadniczo zgubną, a służącą jej interpretację przeszłości za fałszywą, ale przyznawał jej nie tylko swoistą nieuchronność, ale także zasługi oddane w poprzedniej epoce. Oparte na wierze w siłę ludu dążenia powstańcze demokratów traktował jako zło, ale zło wówczas konieczne, gdyż dążenia te były ważnym czynnikiem niezbędnych reform społecznych i przyniosły pomnożenie *zastępu myślących o sprawie ojczystej*[7]. Podobnie

[5] Znamienny jest przykład konserwatywnych historyków krakowskich, których donosiciel SB w todze uczonego ciągał po kartkach swych skłamanych książek na pokutnym powrozie, skazanych za rzekomą *teorię samobójstwa narodowego*, zob. A.F. Grabski, *„Podpalacze" przeciw „lidze brandmajstrów". Z dziejów walki z krakowską szkołą historyczną*, w: *Perspektywy przeszłości*, Lublin 1983; tenże, *Koncepcje nauki w historiografii polskiej okresu pozytywizmu*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki", R. 14, 1969, s. 635; tenże, *Koncepcje i problemy modelu historii w Polsce w dobie pozytywizmu*, w: *Orientacje polskiej myśli historycznej*, s. 226–227. Kwestia imputowania tej *teorii* tzw. *szkole krakowskiej* była przedmiotem polemiki w „Kwartalniku Historycznym" (por. H. Słoczyński, *Z dziejów czarnej legendy krakowskiej historiografii konserwatywnej. Józef Szujski w opiniach współczesnych i potomnych*, KH, R. CII, 1995, nr 3–4, s. 213; polemika z tym tekstem: A. Wierzbicki, *Wokół „czarnej legendy" historiografii krakowskich konserwatystów*, KH, R. CIV, 1997, nr 2 i odpowiedź H. Słoczyński, *Konserwatywna historiografia a prawdziwe źródła stalinizmu, czyli argumenty i medale*, KH, R. CVI, 1999, nr 2, s. 44–53). O współpracy Grabskiego z PRL-owską bezpieką zob. S.M. Nowinowski, *Andrzeja Feliksa Grabskiego żywoty równoległe*, w: *Aparat represji w Polsce Ludowej 1944–1989*, Rzeszów 2007, nr 1, s. 234–269.

[6] J. Szujski, *Wstępna prelekcja otwierająca kurs historii polskiej*, *Dzieła*, seria II, t. 6, s. 5. Autor nie wymieniał tam nazwiska Lelewela, mówiąc o *kierunku* w historiografii ostatniego okresu. Natomiast wprost o nim pisała w podobnym duchu Zofia Maresch, konstatująca *atrakcyjność tez Lelewela dla narodu słabego, a obciążonego poważnymi kompleksami megalomańskimi* (Z. Maresch, *Lelewel-statysta...*, s. 220).

[7] J. Szujski, *Kronika Literacka „Przeglądu Polskiego"*, *Dzieła*, seria I, t. 7, s. 178–179; tenże, *Dwie odpowiedzi*, *Dzieła*, seria III, t. 1, s. 308.

za zło konieczne gotów był uznać wizję historii inspirującą tę politykę; zdawał sobie sprawę, że rozpowszechniane przez romantyków rozumienie przeszłości, choć oparte na fałszywych stereotypach, było ważnym czynnikiem identyfikacji narodu z własną historią, a zatem jego integracji. Taki był sens podkreślania, że historia nieunikająca bolesnych prawd nie przyniesie już szkody, skoro *potęga narodowości silniejsza dziś niż kiedykolwiek*[8].

Jeśli uczony i polityk podejmujący walkę ze spuścizną myśli historycznej Lelewela, którą uznawał za żywą i niebezpieczną, dostrzegał zarazem jej aspekt pozytywny i uważał, że anormalne położenie narodu, któremu miała służyć, tłumaczy jej aberracje, to nie ma powodu, by jego argumentację zignorować dziś, gdy upływ czasu sprzyja większej bezstronności. Odnosząc obserwacje Szujskiego do twórcy *Bolesława śmiałego upadku*, można więc uznać, że jego wizja jest przykładem, iż zmitologizowany obraz przeszłości, spełniający pozytywną funkcję w pewnej fazie dziejów narodu, w innej staje się za sprawą fałszywej perspektywy balastem, czy nawet prowadzącym na manowce, groźnym mirażem. Innymi słowy, używając formuły Marii Janion, jest czas, kiedy potrzeba obrony tożsamości i konsolidacji wspólnoty może oznaczać konieczność *przeżywania mitu*, nawet kosztem *rozumienia historii*[9], ale to z *rozumienia historii* czerpie ona siłę świadomego kształtowania swego losu. Odnosząc się do tego aspektu dzieła Lelewela, zdaję sobie sprawę z tego, że nie sposób jest wyjść poza ogólne konstatacje. Trudno bowiem nawet wyobrazić sobie takie badania recepcji dokonanej przezeń wykładni przeszłości (a jest to skądinąd problem godny badań), by jej wpływ na postrzeganie celów i sposobów działania narodu, na kształt polskiego patriotyzmu, określić bliżej. Nie sądzę również, by możliwe były badania, które dałyby konkretne ustalenia, przybliżające odpowiedź na pytanie, czy kształt mitu przeszłości, który stworzył bohater niniejszej książki, był w tym przedziale dziejów Polski pod zaborami optymalny, to znaczy, czy można było za niezbędny efekt konsolidacji zapłacić mniejszym trybutem z konta *rozumienia historii*. Nie oznacza to jednak, że tej problematyki, odwołującej się do niezwykle trudnej do uchwycenia materii, nie warto podejmować, nawet jeśli nie ma szans na wyjście poza eseistyczną formę dociekań.

Jednak o recepcji interpretacji przeszłości Polski Lelewela (w znaczeniu jej oddziaływania na powszechne wyobrażenia) można coś powiedzieć także bez specjalistycznych badań. Jeśli w traktującej o jego koncepcjach dwudziestowiecznej literaturze nie odnoszono się w ogóle do ich najbardziej fantastycznych wąt-

---

[8] Tenże, *Rzut oka na stanowisko Polski w historii powszechnej*, *Dzieła*, seria II, t. 5, s. 2. M. Król podkreślał, że krytycyzm historyczny stańczyków oparty był na założeniu, iż nie stanowi on zagrożenia dla tożsamości narodowej, ale wskazywał na początek tego konceptu w późniejszych refleksjach Kalinki (*Konserwatyści a niepodległość. Studia nad polską myślą konserwatywną XIX wieku*, Warszawa 1985, s. 203).

[9] M. Janion, *Artysta romantyczny wobec narodowego „sacrum"*, w: *Czas formy otwartej. Tematy i media romantyczne*, Warszawa 1984, s. 90.

ków, to między innymi dlatego, że nigdy nie przedostały się do szerszej świadomości, co wymuszałoby jakąś formę odniesienia się do nich. Brakuje bowiem jakichkolwiek przesłanek, by sądzić, że przedstawiony w tej książce obraz dziejów Słowian i Polski, który uczony stworzył w ostatnich kilkunastu latach życia, wszedł choćby w wąski obieg, a wszystko wskazuje, że pozostał nieznany. Jak wolno sądzić, część głoszonych przez uczonego poglądów była nie do przyjęcia nawet dla jego ówczesnych epigonów. W szerszej świadomości funkcjonowały *Dzieje potoczne*, napisany jeszcze przed powstaniem listopadowym popularny wykład, utrzymany w duchu nieodbiegającym wyraźnie od kanonu oświeceniowej, trzeźwej krytyki przeszłości. Książka zawierała umiarkowaną pochwałę wolnościowych zasad, ale była daleka zarówno od idolatrii konkretnego kształtu instytucji, jak też od apologii dziejowej roli szlachty. Lelewel nie próbował przesłaniać i relatywizować roli tej *prawdziwie rozhukanej*, dopuszczającej się *swawoli* klasy w procesie anarchizacji państwa. Bez osłonek podkreślał też, że zaczęła ona *inne stany krzywdzić*, twierdził, że przypisała sobie *zupełną moc życia i śmierci* nad chłopami, że szlacheccy urzędnicy *gnębili podług upodobania* miasta. Nie negował bynajmniej potrzeby wzmocnienia pozycji ustrojowej króla, a od późniejszej idolatrii autarkicznego rozwoju radykalnie odmienna była konstatacja potrzeby korzystania *z cudzego doświadczenia*[10]. Zapewne — jak to bywa w lekturze masowego odbiorcy — nie były czytane dołączane do późniejszych wydań *przypiski* (te zresztą wprowadzały wprawdzie fantastyczny obraz słowiańskiego *gminowładztwa* i *straconego obywatelstwa kmieci*, ale nie dokonywały radykalnej zmiany oceny *gminowładztwa szlachty*).

Nie oznacza to jednak, że do szerszego obiegu przedostała się jedynie ta relatywnie lepsza część dorobku Lelewela w zakresie oceny rodzimej przeszłości. („Lepsza" oznacza tu przede wszystkim umiarkowanie w poglądach, a nie odkrywczość sądów, której zresztą na poziomie szkolnego podręcznika trudno wymagać.) Gdyby tylko taka była recepcja jego wizji dziejów, trudno byłoby mówić o jej szkodliwym aspekcie. Fakt, że późniejsza interpretacja, stworzona wokół fantastycznych wyobrażeń wczesnego średniowiecza, mistycznego motywu wcielenia się *ducha gminowładztwa* w czternastowieczne rycerstwo czy spisku arystokracji, monarchii i jezuitów przeciw idealnemu ustrojowi Rzeczypospolitej, nie funkcjonowała w oryginalnym ujęciu, z całym dobrodziejstwem inwentarza, nie oznacza przecież, że nie funkcjonowała wcale. Prace, w których została odniesiona do historycznego konkretu — *Uwagi nad dziejami Polski i ludu jej*, *Narody na ziemiach słowiańskich*, *Polska wieków średnich* — niesłychanie trudne w lekturze, nie były wprawdzie znane nawet piszącym o Lelewelu autorom, ale jego sądy w postaci ogólników oddziaływały za pośrednictwem epigońskich popularyzacji czy politycznej publicystyki. Wolno sądzić, że gdyby te oceny funkcjonowały łącznie z próbami ich eksplikacji, to w wielu przypadkach musiałyby się mocno

[10] *Pożyteczną jest rzeczą i godną pochwały z cudzego doświadczenia korzystać* (J. Lelewel, *Dzieje Polski potocznym sposobem opowiedziane*, s. 129).

zderzyć choćby ze zwykłym poczuciem realiów życia u odbiorcy i tego zderzenia nie miałyby szansy przetrwać. Natomiast funkcjonując w postaci niesprzyjającej weryfikacji, za to ze stemplem autorytetu „wielkiego uczonego", ponadto schlebiając skłonnościom megalomańskim, wyrastającym na podatnym gruncie narodowego kompleksu niższości, była przyjmowana z wiarą, że w pełni odpowiadała rzeczywistości.

Niezależnie od problemu wpływu interpretacji Lelewela na *fałszywą politykę* polską jawi się pytanie o *stricte* poznawczą wartość jego dorobku. Nie chodzi tu, rzecz jasna, o aktualność jego ustaleń w zakresie szczegółowych faktów, ale o dostrzeganie znaczenia pewnych kwestii badawczych i ich podejmowanie, o wytyczanie kierunków badań następcom i pionierską eksplorację źródeł, nawet jeśli konkretne efekty jego wysiłków zostały odrzucone. Książka ta — warto to ponownie podkreślić w jej zakończeniu — nie miała być próbą wszechstronnej oceny dokonań Lelewela jako historyka. Sprawą jego wkładu w erudycyjne badania w zakresie geografii historycznej czy numizmatyki nie zajmowałem się, nie mając stosownych kompetencji, ale zarazem w przekonaniu, że dla celu pracy, skupiającego się wokół jego ogólnej koncepcji dziejów i interpretacji przeszłości Polski, nie mają one istotnego znaczenia. Zasługi Lelewela dla wymienionych dziedzin, ale zwłaszcza dla drugiej z nich, wydają się bezsporne; jak pisano, jego dzieła numizmatyczne *nie straciły swego znaczenia nawet przy aktualnym stanie wiedzy, a w postępie badań odegrały rolę przełomową*[11]. Z pewnością nie ma zbyt wielu polskich historyków, których dokonania badawcze można w ten sposób, w skali światowej, mierzyć, a już samo to stanowi o jego miejscu w dziejach polskiej historiografii.

Z tych samych powodów szeregiem podjętych przez Lelewela problemów z zakresu dziejów Polski średniowiecznej zająłem się jedynie w pewnym aspekcie, analizując powiązania ich interpretacji z założeniami jego syntezy. Niezależnie od niebudzących wątpliwości licznych przypadków interpretacyjnych nadużyć, forsowania przezeń swych idei wbrew oczywistym faktom, nie uważam, by miało to z gruntu podważać jego dorobek jako mediewisty-erudyty. Wydaje się zarazem — choć w tej sprawie wypowiadać się powinni kompetentni specjaliści — że podjęcie szeregu problemów w oparciu o szeroką bazę źródłową stanowiło trwały wkład, często punkt wyjścia, cenny nawet tam, gdzie wnioski były szybko dyskwalifikowane bądź wręcz z góry raziły brakiem realizmu. Choć trzeźwość krytycznego badacza ustępowała namiętnemu dążeniu fanatyka, by urealnić w przeszłości utopijną wizję *gminowładztwa*[12], to przecież zdecydowanie nie wszystko,

[11] M. Haisig, *Znaczenie Lelewela dla numizmatyki europejskiej*, „Kwartalnik Historyczny", R. LXVIII, 1961, s. 943.

[12] Odwołując się do cytowanych już tutaj dzieł Krzysztofa Pomiana, autorka ostatniej jak dotychczas książki o Lelewelu pisała o nim, że *dla historyka posługującego się profesjonalnym warsztatem krytycznym, przeszłość była już zdecydowanie przedmiotem wiedzy, a nie wiary*. (V. Julkowska, *Retoryka w narracji historycznej Joachima Lelewela*, Poznań 1998, s. 79). Należy podkreślić, że nie sposób uznać adekwatności charakteru wiary konstytuującej często wizję dziejów w czasach Lelewela

o czym pisał, ucierpiało znacząco z tej przyczyny. Najgorzej było w przypadku dziejów wczesnego średniowiecza, gdzie niezłomna wiara pozwoliła mu przełamać opór zarówno względnie ubogich, autentycznych źródeł, jak też poczucia realiów życia. Ale w obrębie dziejów późniejszego okresu było już inaczej; zwłaszcza rozważania wokół zmian społecznych, kształtowania się stosunków poddaństwa, postrzegane w świetle dzisiejszych badań, pokazują daleko idącą zbieżność zasadniczej problematyki i trafność wielu spostrzeżeń. Dokonania w tym zakresie stanowiły bez wątpienia o postępie badawczym, nawet jeśli widać tu presję ideologicznych założeń (usilne wiązanie tego procesu z rzekomą niedawną utratą *obywatelstwa kmieci*, wątek destrukcyjnej roli *teutońskiego prawa* itd.), a dyktowane przez nie generalizujące oceny, często zdecydowanie nieadekwatne względem konkretnych ustaleń, „zakłócają" osiągnięte, odkrywcze rezultaty.

Na oddzielne odnotowanie zasługuje też niewątpliwy wkład uczonego do badań nad dawnym prawem polskim. Nawet Maciejowski, zarzucający mu brak fachowych kompetencji w tym zakresie, przypisał mu na tym polu wielką zasługę, *krok stanowczy*, który wiązał zwłaszcza z tezą o rodzimym pochodzeniu prawa i zwyczajów, z poszukiwaniem jeszcze w epoce przed powstaniem państwa polskiego *urządzeń* swojskich, *na słowiańskiej opartych narodowości*[13], co stanowiło istotną zmianę w relacji do ujęcia Naruszewicza czy Czackiego. Inne zasługi Lelewela wydobyła przekonująco Brygida Kürbis, podkreślając szczególnie wagę *ogromnego wysiłku heurystycznego*, znaczenie jego badań dla rozwoju źródłoznawstwa. Twierdzenia o jego *zachłanności erudycyjnej*, która *nie znała granic*, czy o *intensywnym* udziale *w zrywie heurystycznym pierwszego trzydziestolecia XIX wieku*[14] można powtarzać bez obawy, że zawiera się w nich refleks kanonu ocen dokonań uczonego, obowiązującego pół wieku temu, kiedy oceny te zostały wypowiedziane. Autorka podkreśliła także znaczenie jego badań dla wiedzy o książce, pisząc o *imponującej erudycji i pełności* jego studium o historii bibliotek[15]. Tymi osiągnięciami — wskazanymi tu w zakresie dalekim od wyczerpania

oraz wiary stanowiącej w ujęciu Pomiana podstawę stosunku do przeszłości w średniowieczu. Gdyby jednak to przeciwstawienie traktować jedynie jako swobodną metaforę, to zawarta w niej ocena jest w pełni zasadna w odniesieniu do wcześniejszej praktyki dziejopisarza, ale w relacji do jej całości — zupełnie błędna. Późne dzieła Lelewela są świetnym przykładem podporządkowania badawczych poszukiwań potrzebie uzasadnienia wizji dziejów pochodzącej z aktu wiary.

[13] W.A. Maciejowski, *Pierwotne dzieje Polski i Litwy*, t. II, s. 525. Balzer jednak łączył taki przełom z dziełem Rakowieckiego, uznając je za *pierwszy w całej literaturze słowiańskiej świadomy przejaw* fundamentalnego przekonania o *ludowym rodzimym początku prawa* (O. Balzer, *Historia porównawcza praw słowiańskich*, w: *Studia nad historią prawa polskiego*, t. I, z. 5, Lwów 1900, s. 13).

[14] B. Kürbis, *Źródła historyczne i nauki pomocnicze u Joachima Lelewela*, w: *Z badań nad pracami historycznymi Joachima Lelewela. Referaty i głosy dyskusyjne z sesji naukowej UAM zorganizowanej ku uczczeniu setnej rocznicy śmierci*, Poznań 1962, s. 117.

[15] Tamże. Zarazem uczona słusznie zachowała duży sceptycyzm względem znaczenia pism teoretyczno-metodologicznych Lelewela, wypowiadając się przeciw ich uznawaniu za *fundamentalne i pomnikowe* (tamże, s. 110–113).

— można by z pewnością obdzielić paru badaczy, tak że każdemu z nich wystarczyłoby na miano wybitnego.

W poglądach Lelewela — pisał Tymieniecki — *mimo nawet występującej tu i ówdzie przesady, w szczególności w ocenie doby najdawniejszej, a częściowo w jego zdecydowanej ksenofobii, odnajdujemy zdolność syntetyzowania wielkich prądów historycznych, a obok niedoborów w znajomości i krytyce historycznych materiałów* [...] *wiele sądów szczegółowych uderzająco bystrych*[16]. Można żałować, że ten zasłużony uczony, zachowujący w swych pracach pewien dystans wobec tendencji do bezkrytycznego traktowania Lelewela, nie pokusił się o próbę eksplikacji tej jego *zdolności syntetyzowania.* W tej sytuacji i wobec silnej dawki eufemizmu w twierdzeniu o *występującej tu i ówdzie przesadzie* w ocenach, również tę konstatację dotyczącą syntezy wolno traktować z rezerwą i dostrzegać także w niej element eufemizacji. (Nie ma zaś podstaw do podnoszenia tego zastrzeżenia wobec opinii o *sądach szczegółowych uderzająco bystrych.*) Fakt, że zasadnicze wątki syntezy Lelewela właściwie nigdy nie zostały (choćby w postaci zmodyfikowanej) zaaprobowane przez historyków (poza wyjątkami), nie może nie wpływać na jej ocenę, choć zarazem nie przesądza sam przez się o zanegowaniu jej znaczenia w rozwoju ogólnych poglądów na dzieje Polski. Ale znaczenia tego nie można wyprowadzić z syntezy jako takiej, ponieważ jej względną spójność na pewnym poziomie uogólnień uczony uzyskał za cenę ostrej kolizji z rzeczywistością i przemilczania wymowy źródeł w kwestiach fundamentalnych. Znaczenie to wydaje się zawierać w tych sądach *uderzająco bystrych*, w niższego rzędu generalizacjach, które — nawet jeśli niekoniecznie ostały się w pełni — spełniały ważną funkcję inspiracji.

Przypadek inspiracji *teorii przestrzeni* Szujskiego pokazuje, jak pomysł tylko w niewielkim stopniu wykorzystany przez samego Lelewela (być może z powodu świadomości, że prowadziłoby to do konkluzji zgoła niepożądanych) okazał się owocny na gruncie zupełnie odmiennych założeń interpretacji dziejów. Ale z drugiej strony można też zadać pytanie (ze świadomością, że odpowiedź nie może raczej wyjść poza status domniemań), czy wśród niedających się utrzymać tez bohatera tej książki nie ma przykładów takich, które spełniły ważną funkcję inspiracji cennych obserwacji poprzez pobudzenie potrzeby przeciwstawienia się i szukania uzasadnień dla opozycyjnych racji. Jeśli zgodzić się choćby na minimum stanowiska dialektycznego, na obraz postępu wiedzy na drodze falsyfikowania błędnych twierdzeń, to taka funkcja poglądów Lelewela — zwłaszcza przy niekwestionowanej ich śmiałości — jest oczywista. Można chyba zadeklarować nadzieję, że przyszli badacze będą potrafili przybliżyć tę bez wątpienia ważną kwestię, gdyż pozostawienie jej na poziomie uwag Adamusa, że synteza Lelewela jest *à rebours* obecna *w doktrynie szkoły krakowskiej,* w której jakoby — tak jak w lustrze Królowej Śniegu — dobro zmieniło się w zło, *optymizm historyczny*

[16] K. Tymieniecki, *Zarys dziejów historiografii polskiej*, Kraków 1948, s. 37–38.

w pesymizm, nie przynosi chluby polskiej historii historiografii. Natomiast pod jednym fundamentalnym względem wkład uczonego w ewolucję interpretacji dziejów Polski sytuuje się poza sferą domniemań: uznanie podmiotowości dużych grup społecznych, choć wyposażał je on naiwnie (a przynajmniej niektóre z nich) tylko w ideowe motywacje, czy wręcz traktował jako narzędzie *ducha*, było ewidentnie postępem w relacji do oświeceniowego *personalnego pragmatyzmu* Naruszewicza z jego perspektywą banalnego monarchizmu. Trudno jednak przesądzać, w jakim stopniu otwierało to drogę do lepszego zrozumienia mechanizmów historii, którego warunkiem było dostrzeżenie także znaczenia innego rodzaju uwarunkowań grupowych postaw, na ile zaś, przeciwnie, stanowiło przeszkodę. Zwłaszcza że dzieło Lelewela nie tylko nie przyswajało rodzimej historiografii dialektyki historyzmu, ale hipostazując i mistycyzując czynniki dziejów oraz wskazując na odwieczną obecność ideałów życia społecznego w rzeczywistości dziejowej, raczej od zbliżenia do niej zawracało.

W niniejszej książce nie stosowałem pojęcia *romantyzm* jako kategorii analizy poglądów bohatera, zgadzając się z przekonaniem o trudności jego przenoszenia w dziedzinę dziejów myśli historycznej. W zmierzających do podsumowania uwagach wydaje mi się jednak niezbędne odstąpić od tej ostrożności, gdyż pewien przypisywany temu terminowi sens odpowiada postawie Lelewela w sposób wręcz modelowy. Jeśli bowiem oznacza on *wszechwładztwo idei nad rzeczywistością*[17], jak to wielokrotnie wypowiadano, to nie da się zaprzeczyć, że Lelewel był doskonałym wcieleniem romantyka w historiografii: bardziej arbitralne podporządkowanie rzeczywistości dziejowej fantomom ideologii trudno sobie wyobrazić. Analogiczny ówczesny przypadek przedstawił Andrzej Walicki, wybitny historyk idei, którego pracom moja książka zawdzięcza bardzo wiele. Pisząc o *słowianofilskiej utopii historycznej* Konstantego Aksakowa, podkreślał on, że jej tworzywem były elementy realne, i dostrzegał w jego wizji *uparte dążenie myśliciela-idealisty do stworzenia całościowego obrazu z tych fragmentów rzeczywistości, które wartościował dodatnio*, a zarazem *graniczące z zaślepieniem eliminowanie wszystkiego, co mogłoby podawać w wątpliwość skonstruowaną w ten sposób idealną wizję*[18]. Uważam, że słowa te można w całej pełni odnieść do przeszłościowej utopii Lelewela, a celniejszą i tak lapidarną formułę, podsumowującą jego dzieło, trudno by mi było przedstawić.

W swej słynnej książce Karl R. Popper przeciwstawiał interpretacje przeszłości przypisujące sobie rangę teorii wyjaśniających całościowo rzeczywistość, a nazywane *historycystycznymi*, interpretacjom opartym na różnych punktach widzenia, które uważał za niezbędne i zdolne do *wyjaśniania faktów historii*, porównując je do reflektora. *Reflektor ten* — pisał — *kierujemy na przeszłość i spodziewamy się,*

[17] M. Janion, *To jest klasycyzm tragiczny*, [wstęp do:] R. Przybylski, *To jest klasycyzm*, Warszawa 1978, s. 8.

[18] A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii*, s. 192.

że odbite w nim promienie oświetlą nam teraźniejszość. W przeciwieństwie do tego interpretacje historycystyczne można przyrównać do reflektora, który kierujemy na siebie samych. Utrudnia to lub zupełnie uniemożliwia widzenie czegokolwiek[19]. Teoria *gminowładztwa* Lelewela jest właśnie przykładem wszechwyjaśniającej interpretacji *historycystycznej*; światło z jej reflektora nie tylko nie rozświetliło *dziejarskiej ciemnicy*, ale świecąc mu w oczy, uniemożliwiało właściwy ogląd i zrozumienie bądź nawet dostrzeżenie szeregu najważniejszych problemów czasu przeszłego i teraźniejszego.

Postęp wiedzy — by przywołać tę oczywistość — zależy w ogromnym stopniu od konfrontacji konkurencyjnych rezultatów badań, uzyskiwanych z różnych perspektyw. Dotychczasowy stan badań koncepcji historycznych Lelewela nie powstał w drodze tego rodzaju dialektyki, co stanowi o jego zasadniczej mizerii. Utrzymująca się z powodów, o których pisałem we wstępie, sytuacja braku konfrontacji różnych poglądów w tej kwestii oznaczała nie tylko brak stymulacji do poszukiwania nowych ujęć, ale powodowała też, że poza obiegiem pozostawała cała masa podstawowych faktów. Zapewne niejedno umknęło również mojej uwadze, ale bez wątpienia książka ta wprowadza do literatury tak znaczną ilość materiału dotychczas w ogóle nieuwzględnianego, że musi ją zmienić radykalnie. Okazuje się oto, że wiele sądów nic zgoła nie uzasadniało i w świetle faktów tu przedstawionych upadają one automatycznie. Zaś zrywając radykalnie z bezwzględnie dominującą tradycją ujęcia dokonań bohatera, rozprawa ta nie posiada, rzecz jasna, charakteru zsumowania dotychczasowego etapu badań. Nie oznacza to zarazem, bym chciał zaprzeczyć, że dotychczasowym badaniom zawdzięcza ona niemało. Zasadniczo pozytywny stosunek do ich części wyraźnie zaznaczyłem, a winien jestem też dodać — inaczej zaprzeczyłbym idei dialektycznej drogi postępu wiedzy — że również ta część, którą oceniam nawet bardzo krytycznie, miała na książkę znaczny wpływ, zwłaszcza na sformułowanie problematyki, określenie kierunków poszukiwań. Jestem zarazem przekonany, że moja próba podważenia wielu uchodzących za pewniki sądów spotka się z polemiczną reakcją, której rezultatem będzie ich uzupełnienie, doprecyzowanie czy odrzucenie. Oczywiście nie uważam, że książka ta zamyka problem koncepcji dziejów Lelewela; mam zaś nadzieję, że będzie początkiem nowego etapu jego badania.

* * *

Choć książka została już spuentowana, to poczucie lojalności wobec bohatera nakazuje odwołać się do pewnego wątku jego refleksji, niemieszczącego się we właściwym obrębie podjętej problematyki, ale pozwalającego spojrzeć na nią w innym świetle. W szkicu *Pszczoły i bartnictwo w Polsce* Lelewel zagłębił się nostalgicznie w ojczystą przeszłość, zaś tytułowe zagadnienie stworzyło jedyną w swym rodzaju perspektywę. Najważniejszy wytwór pszczelego trudu traktował

[19] K.R. Popper, *Społeczeństwo otwarte...*, t. II, s. 282.

jako symptom dostatku i pomyślności: *polskie dzieje* — pisał — *od początku udowadniają to bogactwo kraju przytaczając przykłady starodawnego użycia miodu*[20]. Tekst wyraźnie rysował związek między losem Polski a losem jej owadzich mieszkańców; gdy wojny XVII w. zmieniły duże części Polski w pustkę, *także koniecznie podówczas i pszczelnictwo* [...] *uległo klęsce, niesłychanie podupadło, a śmiało powiedzieć można do dawnej świetności już więcej wrócić nie mogło* — pisał. — *Za panowania Stanisława Augusta, a więcej jeszcze od upadku Polski toż pszczelnictwo podupadać nie przestawało* — czytamy dalej. — *Po dawnych wojnach a na ostatku po rabunkach przy upadku kraju i w r. 1794 zaszłych, po wielu miejscach ledwie dziesiątą część zamieszkałych barci pozostało, cóż mówić o pasiekach?*[21] Choć nigdzie myśl, że bartnictwo nie jest jedną ze zwykłych rodzajów aktywności gospodarczej, nie została wypowiedziana *explicite*, przenika cały ten tekst. Wydaje się, że w hodowaniu pszczół uczony widział coś głęboko polskiego, a być może także wręcz mistycznego.

Pisaniu tekstu ewidentnie towarzyszyła wyrażona w zakończeniu obawa, że skoro poziom gospodarki na zachodzie umożliwi wkrótce znalezienie substytutu dla produktów pszczelich, to ludziom przyjdzie do głowy wytępić pszczoły, jak to rozważali jego anonimowi rozmówcy. Wszystko to odzwierciedla znakomicie Roussowską duszę[22] Lelewela i pozwala niemało dostrzec w jego pojmowaniu świata. Niewiele znam tekstów, w których nostalgiczny stosunek do ojczystej ziemi został tak przejmująco wyrażony, choć przecież z tamtego czasu i kręgu pochodzi wiele temu poświęconych literackich uniesień. *Z dzieciństwa mego znałem las* — pisał — *w którym pamięć była wielce mnogich rojów. Stało już wówczas dosyć barci próżnych, liczono ośmdziesiąt żyjących. Rabunek w roku 1794 jedną żyjącą zostawił; jedną tylko barć, zarobioną, reszta wydarta i wytłuczona pustkami stała. W roku następnym zbiegło się cokolwiek rojów i zaludniło około trzydzieści barci, powiedzić można nagle: ale w następnych latach długich liczba ośmdziesięciu dognana więcej nie była, daleko opodal pozostała. Następowało potem umniejszenie lasu*[23]. Obraz tego lasu, ojczyzny pszczelich rojów, tak przejmujący w swej prostocie, urasta (bodaj bez świadomego zamiaru twórcy) do rangi symbolu Polski unicestwionej i próbującej wbrew wszelkim przeciwnościom odżyć. Ujawnia w sposób absolutnie wiarygodny, lepiej niż wszelkie werbalne deklaracje, głęboko uczuciowy stosunek Lelewela do ojczystej przeszłości. Jest w nim coś, co niełatwo nazwać, a co skłania do tego, by na wszystkie jego manipulacje wokół interpretacji dziejów spojrzeć łaskawszym, bardziej wyrozumiałym okiem.

---

[20] J. Lelewel, *Pszczoły i bartnictwo w Polszcze*, w: *Polska, dzieje i rzeczy jej*, Poznań 1856, t. IV, s. 508.

[21] Tamże, s. 530, 532.

[22] G.J. Whitrow pisał, że *Rousseau charakteryzowało elegijne pragnienie, by przeżywać przyszłość w duchu przeszłości* (*Czas w dziejach...*, s. 223).

[23] J. Lelewel, *Pszczoły i bartnictwo w Polszcze*, s. 533.

Bibliografia

W. Abraham, *Zawarcie małżeństwa w dawnym prawie polskim*, Lwów 1925.

A. Abramowicz, *Dzieje zainteresowań starożytniczych w Polsce*, cz. II: *Czasy stanisławowskie i ich pokłosie*, Wrocław 1987.

Lord Acton, *Historia wolności. Wybór esejów*, wybór i wstęp P. Śpiewak, tłum. A. Branny, A. Gowin, P. Śpiewak, Kraków 1995.

J. Adamus, *Monarchizm i republikanizm w syntezie dziejów Polski*, Łódź 1961.

J. Adamus, *O kierunkach w polskiej myśli historycznej*, wyd. H. Grajewski, Łódź 1964.

J. Adamus, *O syntezach historycznych Szujskiego*, w: *Studia historyczne ku czci Stanisława* Kutrzeby, Kraków 1938.

J. Adamus, *Polska teoria rodowa*, Łódź 1958.

Anonim tzw. Gall, *Kronika polska*, przeł. R. Grodecki, opr., wstęp, przypisy M. Plezia, Wrocław 1996.

Martini Galli Chronicon, wyd. J.W. Bandtkie, Warszawa 1824.

M.A. Ałpatow, *Idee polityczne francuskiej historiografii burżuazyjnej XIX wieku*, Warszawa 1953.

Archeologia o początkach Słowian. Materiały z konferencji, Kraków, 19–21 listopada 2001, red. P. Kaczanowski i M. Parczewski, Kraków 2005.

N. Assorodobraj, *Kształtowanie się założeń teoretycznych historiografii Joachima Lelewela*, w: *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej*, t. III, red. B. Baczko, N. Assorodobraj, Warszawa 1957.

B. Baczko, *Poglądy społeczno-polityczne i filozoficzne Towarzystwa Demokratycznego Polskiego*, Warszawa 1955.

B. Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Warszawa 1964.

M. Baliński, *Pamiętniki o Janie Śniadeckim, jego życiu prywatnem i publicznem i dziełach jego*, t. I, Wilno 1865.

J.S. Bandtkie, *Dzieje Królestwa Polskiego*, Wrocław 1820.

J.S. Bandtkie, *Krótkie wyobrażenie dziejów Królestwa Polskiego*, Wrocław 1810.

J. Bardach, *Wacław Aleksander Maciejowski i jego współcześni*, Wrocław 1971.

J. Bardach, B. Leśnodorski, M. Pietrzak, *Historia ustroju i prawa polskiego*, Warszawa 1994.

C.E. Bärsch, *Nation, Volk und Volksgeist als Gegenstand der Religionspolitologie. Zur Problem der Kontinuität kollektiver Identität*, w: J. Gebhardt, R. Schmolz-Bruns (hsg.), *Demokratie, Verfassung und Nation. Die politische Integration moderner Gesselschaften*, Baden-Baden 1994.

J. Bartyzel, *Demokracja*, Radom 2002.

D. Beauvois, *Szkolnictwo polskie na ziemiach litewsko-ruskich 1803–1832*, t. I, *Uniwersytet wileński*, Rzym–Lublin 1991.

C.L. Becker, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, Poznań 1995.

G. von Below, *Die deutsche Geschichtschreibung von den Befreiungskriegen bis zu unseren Tagen*, München und Berlin 1924.

I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, wybór i opr. J. Jedlicki, przeł. H. Bartoszewicz i in., Warszawa 1991.

I. Berlin, *Korzenie romantyzmu*, przeł. A. Bartkowicz, Poznań 2004.

I. Berlin, *Myśliciele rosyjscy*, przełożył S. Kowalski, posłowie A. Walicki, Warszawa 2003.

I. Berlin, *Pod prąd. Eseje z historii idei*, red. H. Hardy, przeł. T. Bieroń, Poznań 2002.

E. Bernheim, *Lehrbuch der Historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, Leipzig 1908.

A. Bielowski, *Wstęp krytyczny do dziejów Polski*, Lwów 1850.

C. Bobińska, *Wstęp* do: W. Smoleński, *Wybór pism*, Warszawa 1954.

M. Bobrzyński, *Dzieje Polski w zarysie*, Warszawa 1987.

K. Brodziński, *Mowy i pisma patriotyczne oraz O powołaniu i obowiązkach młodzieży akademickiej*, opr. I. Chrzanowski, Kraków 1926.

K. Brodziński, *Literatura polska*, w: *Pisma*, t. III, Poznań 1972.

F. Bronowski, *Idea gminowładztwa w polskiej historiografii (Geneza i formowanie się syntezy republikańskiej J. Lelewela)*, Łódź 1969.

F. Bronowski, *Idea narodu w twórczości J. Lelewela w latach 1806–1830*, „Roczniki historyczne", R. XXVI, 1960.

A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa 1980.

A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1989.

T. Buksiński, *Problemy obiektywności wiedzy historycznej. Dyskusje w historiografii amerykańskiej pierwszej połowy XX wieku*, Warszawa–Poznań 1979.

R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1964.

Ch.-O. Carbonell, *Historia pozytywna i historia pozytywistyczna: dwa sposoby pisania historii*, „Historyka", t. XI, 1981.

E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932.

J. Chałasiński, *Tworzenie legendy i naukowe zadania historii. Uwagi socjologiczne z powodu dwóch nowych książek o Lelewelu*, „Myśl Współczesna", 1946, nr 6–7.

F.R. de Chateaubriand, *Geniusz chrześcijaństwa*, Poznań 2003.

Z. Dołęga Chodakowski, *O Sławiańszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma*, opr. i wstęp J. Maślanka, Warszawa 1967.

K. Chodynicki, *Lelewel na emigracji*, „Pamiętnik Warszawski", 1929, z. 4.

K. Chodynicki, *Poglądy na zadania historii w epoce Stanisława Augusta*, Warszawa 1915.

K. Chodynicki, *Zasadnicze składniki syntezy dziejowej Lelewela*, „Przegląd Współczesny", t. 33, 1930.

B. Constant, *O wolności starożytnych i nowożytnych*, w: *Historia idei politycznych. Wybór tekstów*, opr. S. Filipowicz i in., Warszawa 1999.

F. Copleston, *Historia filozofii*, t. III, *Od Ockhama do Suáreza*, przeł. H. Bednarek, S. Zalewski, Warszawa 2001.

F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VI, *Od Wolffa do Kanta*, przeł. J. Łoziński, Warszawa 1996.

I. Chrzanowski, *Joachim Lelewel*, Warszawa 1946.

I. Chrzanowski, *Romantyzm i idea narodowości*, w: „Kultura i Wychowanie", R. I, 1933.

B. Cygler, *Działalność polityczno-społeczna Joachima Lelewela na emigracji w latach 1831–1861*, Gdańsk 1969.

B. Cygler, *...Z wolnością mego sumienia. Poglądy Joachima Lelewela na religię i rolę Kościoła łacińskiego w dziejach*, Gdańsk 1992.

T. Czacki, *O litewskich i polskich prawach*, Kraków 1861.

J. Czekanowski, *Wstęp do historii Słowian*, Poznań 1957.

P. Dahlmann, *Des Jesuites par Michelet et Quinet*, „Tygodnik Literacki", R. 1844, nr 7.

H. Daicoviciu, *Dakowie*, przeł. D. Bieńkowska, Warszawa 1970.

C. Danow, *Trakowie*, przeł. L. Owczarek, Warszawa 1987.

E. Dembowski, *Kilka myśli we względzie rozwijania się dziejów i życia społecznego Polaków*, w tegoż: *Pisma*, red. A. Śladkowska, M. Żmigrodzka, t. III, Warszawa 1955.

Cz. Deptuła, *Galla Anonima mit genezy Polski*, Lublin 2000.

M. Dernałowicz, K. Kostenicz, Z. Makowiecka, *Kronika życia i twórczości Mickiewicza, lata 1798–1824*, Warszawa 1957.

K.N. Dierżawin, *Wolter*, tłum. W. Bieńkowska, Warszawa 1962.

J. Dihm, *Recenzja Joachima Lelewela Śpiewów historycznych J.U. Niemcewicza*, (streszczenie referatu), *Sprawozdania z Prac Naukowych Wydziału Nauk Społecznych*, R. 8, 1965.

W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, tłum., opr. i posłowie E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2004.

Jan Długosz, *Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego*, ks. 1–2, przeł. S. Gawęda, red. i wstęp J. Dąbrowski, Warszawa 1961.

Dokumenty do sprawy pozbawienia katedry filozofii Józefa Gołuchowskiego w Uniwersytecie Wileńskim, wyd. T. Jachimowski, w: „Archiwum do badania historii filozofii w Polsce", t. V, Kraków 1933.

J. Dutkiewicz, *Lelewel a nasze wychowanie polityczne*, „Kwartalnik Historyczny", R. LXVIII, 1961, nr 4.

M. Dzieduszycki, *Piotr Skarga i jego wiek*, t. I–II, Kraków 1850.

M. Eliade, *Od Zalmoksisa do Czyngis-chana*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 2002.

W.A. Francev, *Pisma k W. Gankie iz sławianskich ziemiel*, Warszawa 1905.

E. Fueter, *Geschichte der neueren Historiographie*, München–Berlin 1936.

L. Gadon, *Emigracja polska*, Kraków 1901, t. 1–3.

B. Galster, *O lelewelowskiej krytyce „Historii" Karamzina*, „Kwartalnik Instytutu Polsko-Radzieckiego", 1954, z. 3.

N. Gąsiorowska, *Wolność druku w Królestwie Kongresowym 1815–1830*, Warszawa 1916.

Geschichte. Das Fischer Lexikon, Herausgeber W. Besson, Frankfurt 1961.

J.A. Gierowski, *Historia Polski 1505–1764*, Warszawa 1987.

Gomułka i inni. Dokumenty z archiwum KC, 1948–1982, wstęp, wprowadzenie i przypisy J. Andrzejewski, Londyn 1987.

K. Górski, *Mickiewicz — Lelewel*, Toruń 1986.

A.F. Grabski, *Dzieje historiografii*, wprowadzenie R. Stobiecki, Poznań 2003.

A.F. Grabski, *Joachim Lelewel (1786–1861). Działacz i uczony*, w: *Lelewel. W dwusetną rocznicę urodzin. Katalog wystawy Zamku Królewskiego w Warszawie*, Warszawa 1986.

A.F. Grabski, *Myśl historyczna polskiego oświecenia*, Waszawa 1976.

A.F. Grabski, *Perspektywy przeszłości*, Lublin 1983.

A.F. Grabski, *Orientacje polskiej myśli historycznej*, Warszawa 1972.

R. Grodecki, *Zbigniew książę polski*, w: *Studia Staropolskie, księga pamiątkowa ku czci Al. Brücknera*, Kraków 1927.

T. Grudziński, *Bolesław Śmiały — Szczodry i biskup Stanisław*, Warszawa 1986.

H. Grynwaser, *Demokracja szlachecka 1795–1831*, Warszawa 1918.

F. Guizot, *O demokracji*, Leszno i Gniezno 1849.

O. Halecki, *Dzieje Unii Jagiellońskiej*, t. 1, *W wiekach średnich*, Kraków 1919.

S. Hammer, wstęp do: Tacyt, *Dzieła*, przełożył S. Hammer, Warszawa 2004.

M. Handelsman, *Adam Czartoryski*, t. I, Warszawa 1998.

M. Handelsman, *Historyka*, Warszawa 1928.

M. Handelsman, *Joachim Lelewel. Próba charakterystyki twórczości*, „Przegląd Historyczny", t. 34, 1937.

P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*, przekład H. Suwała, wstęp S. Pietraszko, Warszawa 1972.

G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski i A. Landman, wstęp T. Kroński, t. I–II, Warszawa 1956.

G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. I, przekład, wstęp i przypisy Ś.F. Nowicki, Warszawa 2006.

Helmold, *Kronika Słowian*, przeł. J. Matuszewski, wstęp i komentarz J. Strzelczyk, Warszawa 1974.

W. Heltman, J.N. Janowski, *Demokracja Polska na emigracji*, wyd. H. Rzadkowska, Warszawa 1965.

W. Hensel, *Skąd przyszli Słowianie*, Wrocław 1984.

J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, przeł. J. Gałecki, wstęp i komentarz E. Adler, t. 1–2, PWN 1962.

Herodot, *Dzieje*, przeł. i opr. S. Hammer, Warszawa 2006.

K. Heusi, *Der Krisis des Historismus*, Tübingen 1932.

Historia Polski, t. I, cz. 1, red. H. Łowmiański, Warszawa 1960.

Historycy o historii, wybór i wstęp M.H. Serejski, t. I–II, Warszawa 1963.

Historycy warszawscy ostatnich dwóch stuleci, pod red. A. Gieysztora, J. Matenickiego i H. Samsonowicza, Warszawa 1986.

Historyzm i jego obecność w praktyce naukowej, red. J. Kmita i K. Łanowski, Warszawa 1990.

U. Im Hof, *Europa Oświecenia*, Warszawa 1995.

O. Höffe, *Mała historia filozofii*, Warszawa 2004.

M. Horkheimer, *Początki mieszczańskiej filozofii dziejów*, Warszawa 1995.

M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.

D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przekład J. Łukasiewicz i K. Twardowski, Warszawa 1977.

D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*, tłum., opr. i wstęp A. Hochfeldowa, Warszawa 1962.

Ibn Foszlans und anderer Araber Berichte über die Russen älterer Zeit, opr. Ch.M. Frähn, St. Petersburg 1823.

G.G. Iggers, *Deutsche Geschichtswissenschaft. Eine Kritik der traditionellen Geschichtsauffassung von Herder bis zum Gegenwart*, München 1971.

Idee i koncepcje narodu w polskiej myśli politycznej czasów porozbiorowych, red. J. Goćkowski i A. Walicki, Warszawa 1977.

Istoriografia nowogo wriemieni stran Jewropy i Amieriki, red. W.G. Weber, I.S. Gałkin i in., Moskwa 1967.

M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*, Warszawa 1978.

M. Janion, *Artysta romantyczny wobec narodowego „sacrum"*, w: *Czas formy otwartej. Tematy i media romantyczne*, Warszawa 1984.

W. Jankowski, *Geneza i dzieje „Śpiewów historycznych" Niemcewicza*, „Pamiętnik Literacki", R. IX, 1910.

M. Jaskólski, *Kaduceus polski. Myśl polityczna konserwatystów krakowskich 1866–1934*, Kraków 1990.

J. Jedlicki, *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują*, Warszawa 1988.

Jezuici a kultura polska, pod red. L. Grzebienia SJ i S. Obirka SJ, Kraków 1993.

Joachim Lelewel. Człowiek i dzieło, w 200-lecie urodzin, red. K. Bartkiewicz, Zielona Góra 1988.

Joachim Lelewel. Księgoznawca, bibliotekarz, bibliograf, red. M.M. Biernacka, Warszawa 1992.

Jordanes, *O pochodzeniu i czynach Gotów*, w: E. Zwolski, *Historia gocka, czyli scytyjska Europa*, Lublin 1984, tłum. i komentarz E. Zwolski.

S. Kalembka, *O naszą i waszą wolność. Studia z dziejów polskiej myśli politycznej doby romantyzmu*, Olsztyn 1997.

W. Kalinka, *Jan Jakub Rousseau i jego wpływ w Polsce*, „Przegląd Polski", 1886, t. 79.

W. Kalinka, *Sejm Czteroletni*, t. III, Lwów 1888.

J. Kamionka-Straszakowa, *Nasz naród jak lawa. Studia z literatury i obyczaju doby romantyzmu*, Warszawa 1974.

Katedra Słowiańskiej literatury we Francji, „Przegląd Poznański", 1847, t. IV.

S. Kieniewicz, *Historia Polski*, Warszawa 1996.

S. Kieniewicz, *Joachim Lelewel*, Warszawa 1990.

S. Kieniewicz, *Samotnik brukselski*, Warszawa 1960.

Z. Klarnerówna, *Słowianofilstwo w literaturze polskiej lat 1800 do 1848*, Warszawa 1926.

J. Kleiner, *Mickiewicz*, t. I–II, Lublin 1995–1998.

J. Kleiner, *Juliusz Słowacki, dzieje twórczości*, t. II, *Od Balladyny" do „Lilli Wenedy"*, Lwów 1923.

J. Kleiner, *Romantyzm. Historia wyrazu i konstrukcja pojęcia*, „Przewodnik Naukowy i Literacki", R. XXXVIII, 1910.

H. Kohn, *Die Slawen und der Westen. Die Geschichte des Panslawismus*, Wien–München, 1956.

Z. Kolankowski, *Z „Lelewelianów" leningradzkich*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki", R. 3, 1958, nr 1.

J. Kolendo, *Historia starożytna na uniwersytecie warszawskim do roku 1815*, w: *Nauka i nauczanie w okresie od powstania uczelni do 1915 roku*, pod red. J. Kolendo, Warszawa 1993.

L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, cz. 1, *Powstanie*, Poznań [2000].

H. Kołłątaj, *Słów kilka nad prospektem drugiej edycji dzieła „O prawach litewskich i polskich"*, w: *Ks. Hugona Kołłątaja korespondencja listowna z Tadeuszem Czackim*, wyd. F. Kojsiewicz, Kraków 1844.

F. Koneczny, *Dzieje Polski*, t. I, Łódź 1902.

W. Konopczyński, *Dzieje Polski nowożytnej*, Warszawa 1986.

W. Konopczyński, *Józef Szujski (1835–1883)*, Warszawa 1933.

W. Konopczyński, *Liberum veto. Studium porównawczo-historyczne*, Kraków 2002.

Korespondencja Zygmunta Krasińskiego, t. IV, *Listy do Konstantego Gaszyńskiego*, wyd. Z. Sudolski, Warszawa 1971.

Ż. Kormanowa, *Joachim Lelewel*, Łódź 1946.

W. Koronowicz-Wróblewski, *Słowo dziejów polskich*, t. I, Lipsk 1858.

R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, Poznań 2001.

T. Kostkiewiczowa, *Polski wiek świateł. Obszary swoistości*, Wrocław 2002.

J. Kostrzewski, *Dzieje polskich badań prehistorycznych*, Poznań 1949.

A. Kowalska, *Mochnacki i Lelewel, współtwórcy życia umysłowego Warszawy i kraju, 1825–1830*, Warszawa 1971.

Z. Krasiński, *Pisma*, t. IV, V, VII, Kraków 1912.

Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991.

M. Kromer, *Kronika Polska*, przekład Marcina z Błażowa Błażowskiego, Sanok 1857.

Królodworski rękopis, przeł. L. Siemieński, Kraków 1836.

S. Kruszyńska, *Benjamin Constant filozof religii*, Gdańsk 2000.

A. Krzyżanowski, *Dawna Polska*, Warszawa 1844.

J. Kucharzewski, *Epoka paskiewiczowska w Królestwie Polskim. Losy oświaty*, Warszawa–Kraków 1914.

W. Kula, *Problemy i metody historii gospodarczej*, Warszawa 1963.

B. Kürbis, *Sacrum i profanum. Dwie wizje władzy w polskim średniowieczu*, w: „Studia Źródłoznawcze", t. XXII, 1977.

G. Labuda, *Fragmenty z dziejów Słowiańszczyzny zachodniej*, t. 3, Poznań 1975.

G. Labuda, *Święty Stanisław biskup krakowski, patron Polski*, Poznań 2000.

L. Leciejewicz, *Słowianie zachodni. Z dziejów tworzenia się średniowiecznej Europy*, Wrocław 1989.

R. Legutko, *Demokracja i republika*, w tegoż: *Raj przywrócony*, Kraków 2005.

R. Legutko, *Traktat o wolności*, Gdańsk 2007.

T. Lehr-Spławiński, *O pochodzeniu, i praojczyźnie Słowian*, Poznań 1946.

J. Lelewel, *Badania starożytności we względzie geografii*, Wilno–Warszawa 1818.

J. Lelewel, *Dodatek do Teodora Wagi Historii książąt i królów polskich. Panowanie króla polskiego Stanisława Augusta Poniatowskiego*, Warszawa 1819.

J. Lelewel, *Dzieła*:
— t. I, *Materiały autobiograficzne*, opr. H. Więckowska, Warszawa 1957.
— t. II, *Pisma metodologiczne*, opr. N. Assorodobraj, Warszawa 1964.

— t. III, *Wykłady kursowe z historii powszechnej w Uniwersytecie Wileńskim 1822–1824*, opr. M.H. Serejski, Warszawa 1959.
— t. IV, *Dzieje starożytne*, Warszawa 1966.
— t. V, *Narody na ziemiach słowiańskich przed powstaniem Polski*, opr. K. Tymieniecki i H. Chłopecka, Warszawa 1972.
— t. VI, *Historia polska do końca panowania Stefana Batorego*, opr. Z. Kolankowski, Warszawa 1962.
— t. VII, *Dzieje Polski potocznym sposobem opowiedziane*, wstęp J. Bieniarzówna, Warszawa 1961.
— t. VIII, *Historia Polski nowożytnej*, opr. J. Dutkiewicz, M.H. Serejski, H. Więckowska, Warszawa 1961.
— t. X, *Dzieje Litwy i Rusi aż do unii z Polską w Lublinie 1569 zawartej*, opr. J. Ochmański, wstęp H. Łowmiański, Warszawa 1969.

J. Lelewel, *Listy emigracyjne*, t. I–V, wyd. i wstęp H. Więckowska, Kraków 1948–1956.

J. Lelewel, *Listy do rodzeństwa pisane*, t. I–II, Poznań 1878–1879.

J. Lelewel, *Pamiętnik z roku 1830–1831*, przedmowa i przypisy J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1924.

J. Lelewel, *Panowanie króla polskiego Stanisława Augusta Poniatowskiego* (dodatek do Teodora Wagi *Historii książąt i królów polskich*), Warszawa 1819.

J. Lelewel, *Panowanie króla polskiego Stanisława Augusta Poniatowskiego*, Warszawa 1831.

J. Lelewel, *Panowanie króla polskiego Stanisława Augusta Poniatowskiego*, Paryż 1839.

J. Lelewel, *Panowanie króla polskiego Stanisława Augusta Poniatowskiego*, Bruksela 1847.

J. Lelewel, *Pisma pomniejsze geograficzno-historyczne*, Warszawa 1814.

J. Lelewel, *Polska, dzieje i rzeczy jej* [t. I, Poznań 1858; t. II, Poznań 1859; t. III, Poznań 1855; t. IV, Poznań 1856; t. V, Poznań 1863; t. VI, Poznań 1859; t. VII, Poznań 1859*; t. XIII, Poznań 1863, t. XVII–XVIII, Poznań 1865, t. XIX, Poznań 1865, t. XX, Poznań 1864].

J. Lelewel, *Polska wieków średnich*, t. I, Poznań 1846 (wyd. 2. Poznań 1855).

J. Lelewel, *Polska wieków średnich*, t. II, Poznań 1847 (wyd. 2. Poznań 1856).

J. Lelewel, *Polska wieków średnich*, t. III, Poznań 1851 (wyd. 2. Poznań 1859).

J. Lelewel, *Polska wieków średnich*, t. IV, Poznań 1851.

J. Lelewel, *Rzut oka na dawność litewskich narodów i związki ich z Herulami*, Wilno 1808.

J. Lelewel, *Teodora Wagi historia królów i książąt polskich*, Wilno 1818.

J. Lelewel, *Teodora Wagi historia królów i książąt polskich*, Wilno 1824.

J. Lelewel, *Teodora Wagi historia królów i książąt polskich*, Poznań 1857.

J. Lelewel, *Wybór pism politycznych*, red. i wstęp M.H. Serejski, Warszawa 1954.

* za tomy od VIII do XI wydawca uznał wydaną wcześniej *Polska wieków średnich*, t. I–IV.

Joachima Lelewela odpowiedź na ankietę historyczną Guizota, wyd. M.H. Serejski, Wrocław 1962.

Joachima Lelewela we względzie dziejów narodowych polskich postrzeżenia, Warszawa–Wilno 1811.

Listy Tadeusza Bułharyna do Joachima Lelewela, „Biblioteka Warszawska", 1877, t. I.

A. Le Roy, *Religia ludów pierwotnych*, przeł. W. Kott i A. Szymański, Warszawa 1912.

B. Leśnodorski, *Lelewel nam współczesny*, w tegoż: *Historia i współczesność*, Warszawa 1967.

A. Lewak, *Czasy Wielkiej Emigracji*, w: *Polska, jej dzieje i kultura*, t. III, Warszawa 1932.

F.H. Lewestam, *Pierwotne dzieje Polski*, Warszawa 1841.

K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002.

B. Łagowski, *Filozofia polityczna Maurycego Mochnackiego*, Kraków 1981.

Z. Łempicki, *Renesans, Oświecenie, Romantyzm*, Warszawa–Lwów 1923.

T. Łepkowski, *Rozważania o losach polskich*, Londyn 1987.

T. Łowmiański, *Król Bolesław II i biskup krakowski Stanisław. Dwie tendencje ustrojowe: jedynowładcza i patrymonialna*, „Studia Historyczne", R. XXII, 1979, z. 2.

H. Łowmiański, *Niewolnictwo*, w: *Słownik starożytności słowiańskich*, t. 3, Wrocław 1967, pod red. W. Kowalenki, G. Labudy i Z. Stiebera.

H. Łowmiański, *Początki Polski*, t. V, Warszawa 1973, t. VI, Warszawa 1985.

H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa 1986.

W. Łukaszewicz, *O poglądach Tadeusza Krępowieckiego*, w: *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej*, red. B. Baczko, N. Assorodobraj, t. III, Warszawa 1957.

N. Machiavelli, *Historie florenckie*, przeł. K. Estreicher, wstęp S. Bielański, Warszawa–Kraków 1990.

N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, tłum. K.T. Toeplitz, Warszawa 1984.

W.A. Maciejowski, [rec. J. Moraczewski], *Dzieje Rzeczypospolitej Polskiej*, „Orędownik naukowy", 1844, nr 33.

W.A. Maciejowski, *Historia prawodawstw słowiańskich*, t. I–II, Warszawa–Lipsk 1832.

W.A. Maciejowski, [rec. J. Lelewel] *Numismatique du moyen-âge* i *Histoire de Pologne*, „Orędownik naukowy", 1845, nr 7.

W.A. Maciejowski, *Pamiętniki o dziejach, piśmiennictwie i prawodawstwie Słowian*, t. I–II, Petersburg i Lipsk 1839.

W.A. Maciejowski, *Pierwotne dzieje Polski i Litwy*, Warszawa 1846.

J. Majorkiewicz, *Pomysły do dziejów piśmiennictwa krajowego czyli Zarys obrazu historycznego literatury polskiej od najdawniejszych aż do naszych czasów*, w tegoż: *Historia, literatura i krytyka*, Warszawa 1847.

A. Małecki, *Lechici w świetle historycznej krytyki*, Lwów 1907.

A. Małecki, *O żywej, pojmującej się i dokonywającej Narodowości*, „Tygodnik Literacki", Poznań 1843, nr 41.

K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Lublin 1992.

T. Manteuffel, *Historyk wobec historii*, Warszawa 1976.

F.E. Manuel, *U źródeł nowoczesnego religioznawstwa*, tłum. M. Król i J. Wiercińska, Warszawa 1973.

Z. Maresch, *Lelewel-statysta i nasze wychowanie polityczne*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Wrocławskiego", Nauki Pedagogiczne i Psychologia IV, seria A, nr 25, 1960.

M. Markiewicz, *Historia Polski 1492–1795*, Kraków 2004.

J. Maternicki, *Idee i postawy. Historia i historycy polscy 1914–1918. Studium historiograficzne*, Warszawa 1975.

J. Maternicki, *Józef Szujski wobec tzw. idei jagiellońskiej*, w: *Historia XIX i XX wieku*, Wrocław 1979.

J. Maternicki, *Kultura historyczna dawna i współczesna. Studia i szkice*, Warszawa 1979.

J. Maternicki, *Warszawskie środowisko historyczne 1832–1869*, Warszawa 1970.

F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, München 1959.

F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, München und Berlin 1911.

K. Mężyński, *Godfryd Ernest Groddeck profesor Adama Mickiewicza. Próba rewizji*, Gdańsk 1974.

J. Michalski, *Sarmacki republikanizm w oczach Francuza. Mably i konfederaci barscy*, Wrocław 1995.

J. Michalski, *Z problematyki republikańskiego nurtu w polskiej reformatorskiej myśli politycznej w XVIII wieku*, w: „Kwartalnik Historyczny", R. XC, 1983.

Mickiewicz czyli wszystko, z Jarosławem Markiem Rymkiewiczem rozmawia Adam Poprawa, Warszawa 1999.

A. Mickiewicz, *Dzieła* (t. VI — *Pisma prozą*, cz. 2; t. VIII–XI — *Literatura słowiańska*, t. XIV — *Listy*, cz. 1), Warszawa 1955.

L. Mierosławski, *Powstanie narodu polskiego w roku 1830 i 1831*, t. II, Paryż 1846.

J.S. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, przeł. M. Ossowska, Warszawa 1959.

J. Miklaszewski, *Rys historii polskiej*, Warszawa 1822 (wyd. II), Wilno 1823 (wyd. III).

M. Mochnacki, *Rozprawy literackie*, Wrocław 2000.

M. Mochnacki, *Powstanie narodu polskiego w roku 1830 i 1831*, t. I–II, Warszawa 1984.

T.E. Modelski, *Ks. Adam Kazimierz Czartoryski protektorem Joachima Lelewela*, (odbitka z *Księgi pamiątkowej ku uczczeniu 350 rocznicy założenia Uniwersytetu Wileńskiego*), Wilno 1929.

T.E. Modelski, *List Ks. Adama K. Czartoryskiego do Joachima Lelewela i odpowiedź Lelewela 1808–1809*, Wilno 1930.

K. Modzelewski, *Europa rzymska, Europa feudalna, Europa barbarzyńska*, „Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych", t. 58, 1998.

K. Modzelewski, *Organizacja gospodarcza państwa piastowskiego X–XIII wiek*, Poznań 2000.

Montesquieu, *O duchu praw*, przełożył T. Boy-Żeleński, przejrzał i uzupełnił M. Szczaniecki, t. I–II, Warszawa 1957.

J. Moraczewski, *Dzieje Rzeczypospolitej Polskiej*, t. I–VIII, Poznań 1862–1866.

J. Moraczewski, *Jakie były pierwiastki na rząd za dynastii Piastów*, „Tygodnik Literacki", 1838, nr 21.

J. Moraczewski, *Jezuici w Polsce, Rys historyczny*, Paryż 1861.

J. Moraczewski, *Starożytności polskie*, t. I, Poznań 1842, t. II, Poznań 1852.

J. Moraczewski, *Wielu historyków bardzo mylnie pojmuje rząd za panowania Piastów*, „Tygodnik Literacki", 1838, nr 20–21.

A. Nadolski, *Joachima Lelewela wkład do archeologii*, „Kwartalnik Historyczny", R. LXVIII, 1961.

Narodziny średniowiecznej Europy, red. H. Samsonowicz, Warszawa 1999.

A. Naruszewicz, *Historia narodu polskiego*, t. I, cz. 1, Warszawa 1824.

A. Naruszewicz, *Historia narodu polskiego*, t. IX, Lipsk 1837.

J.U. Niemcewicz, *Śpiewy historyczne*, Warszawa 1816.

T. Nipperdey, *W poszukiwaniu tożsamości: romantyczny nacjonalizm*, w: *Rozważania o niemieckiej historii. Eseje*, przełożył A. Kopacki, Warszawa 1999.

Oblicza demokracji, red. R. Legutko i J. Kloczkowski, Kraków 2002.

F.C. von Savigny, *O powołaniu naszych czasów do ustawodawstwa i nauki prawa*, tłum. i wstęp K. Opałek, Warszawa 1964.

Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft, herausgegeben von R. Koselleck, W.J. Mommsen, J. Rüsen, München 1977.

J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, przeł. P. Niklewicz, Warszawa 2002.

A. Pawiński, *Rządy sejmikowe w Polsce 1572–1795 na tle stosunków województw kujawskich*, Warszawa 1978.

A. Peretiatkowicz, *Filozofia społeczna J.J. Rousseau*, Poznań 1921.

H. Peyre, *Co to jest romantyzm?*, tłum. i posłowie M. Żurowski, Warszawa 1987.

S. Pieróg, *Maurycy Mochnacki. Studium romantycznej świadomości*, Warszawa 1982.

Pierwsza Konferencja Metodologiczna Historyków Polskich, t. I–II, Warszawa 1953.

S. Pigoń, *Historiozofia młodego Mickiewicza*, w: *Z epoki Mickiewicza*, Lwów–Warszawa–Kraków 1922.

S. Pigoń, *Jeszcze o tzw. „Przepowiedni Wernyhory"*, „Pamiętnik Literacki", R. LI, 1960.

S. Pigoń, *Problem ludu — narodu w publicystyce Wielkiej Emigracji*, Kraków 1966.

S. Pigoń, *Przedmowa*, w: I. Chrzanowski, *Joachim Lelewel*, Warszawa 1946.

R. Pilat, *Wiersz A. Mickiewicza do Joachima Lelewela*, *Pamiętnik Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza*, 1887.

M. Plezia, *Dookoła sprawy św. Stanisława. Studium źródłoznawcze*, Bydgoszcz 1999.

J.K. Podolecki, *Wybór pism z lat 1846–1851*, wstęp A. Grodek, Warszawa 1955.

Polska dzielnicowa i zjednoczona, red. A. Gieysztor, Warszawa 1972.

Polska myśl filozoficzna i społeczna, t. I (1831–1863), red. A. Walicki, Warszawa 1973.

Polska XVII wieku. Państwo, społeczeństwo, kultura, red. J. Tazbir, Warszawa 1977.

Polska w epoce odrodzenia. Państwo, społeczeństwo, kultura, red. A. Wyczański, Warszawa 1986.

K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary*, Warszawa 1968.

K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, Warszawa 1992.

B.S. Popkov, *Polskij uczienyj i revolucyjonier Joachim Lelewel. Russkaja problematika i kontakty*, Moskwa 1974.

K.R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, przeł. H. Krahelska, t. I–II, Warszawa 1993.

H. Popowska-Taborska, *Wczesne dzieje Słowian w świetle ich języka*, Wrocław 1991.

Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej, red. R.E. Goodin i F. Pettit, Warszawa 2002.

R. Przybylski, *Krzemieniec, opowieść o rozsądku zwyciężonych*, Warszawa 2003.

I.B. Rakowiecki, *Prawda ruska*, t. I, Warszawa 1820.

B.G. Reizow, *Francuska powieść historyczna w epoce romantyzmu*, przeł. P. Hertz, Warszawa 1969, s. 50.

B.G. Reizow, *Francuzskaja romanticieskaja istoriografia (1815–1830)*, Leningrad 1956.

B.G. Reizow, *Tworčestwo Waltera Skotta*, Leningrad 1965.

J.J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, przekład W. Husarski, wstęp i komentarz J. Legowicz, Wrocław 1955.

J.J. Rousseau, *Uwagi nad rządem Polski*, przeł. i oprac. M. Starzewski, Kraków 1924.

J. Rüsen, *Historische Vernunft*, Götingen 1983.

S. Rytkönen, *Barthold Georg Niebuhr als Politiker und Historiker*, Helsinki 1968.

G. Sartori, *Teoria demokracji*, Warszawa 1998.

F.C. von Savigny, *O powołaniu naszych czasów do ustawodawstwa i nauki prawa*, Warszawa 1964.

E. Schaumkell, *Geschichte der deutschen Kulturgeschichtsschreibung von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Romantik im Zusammenhang mit der allgemeinen geistigen Entwicklung*, Leipzig 1905.

H. Schmitt, *Dzieje narodu polskiego od najdawniejszych do najnowszych czasów*, t. I, Lwów 1863.

H. Schmitt, *Polska w rzeczywistości dziejowej a Polska przedstawiona w dziełach Józefa Szujskiego i W. Koronowicza*, w: *Pismo zbiorowe*, Benedlikon 1865.

H. Schmitt, *Rys dziejów narodu polskiego od najdawniejszych czasów znanych do roku 1763*, t. I, Lwów 1855.

H. Schnädelbach, *Rozum i historia*, przełożyła K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.

M.H. Serejski, *Europa a rozbiory Polski*, Warszawa 2009.

M.H. Serejski, *Joachim Lelewel. Z dziejów postępowej myśli historycznej w Polsce*, Warszawa 1953.

M.H. Serejski, *Koncepcja historii powszechnej Joachima Lelewela*, Warszawa 1958.

M.H. Serejski, *Naród a państwo w polskiej myśli historycznej*, Warszawa 1973.

M.H. Serejski, *Przeszłość a teraźniejszość. Studia i szkice historiograficzne*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1965.

A. Sikora, *Historia i prawdy wieczne*, Warszawa 1977.

A. Sikora, *Saint-Simon*, Warszawa 1991.

K. Skrzetuski, *Historia polityczna dla szlachetnej młodzi*, Warszawa 1777.

M. Skrzypek, *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa*, Wrocław 1989.

F. Sławski, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. II, Kraków 1958.

H.M. Słoczyński, *Józef Szujski, czyli o politycznej rozwadze, wyborze tradycji i „duchu niwelacji"*, „Znak", nr 2 (549) z 2001 r.

H.M. Słoczyński, *Konserwatywna historiografia a prawdziwe źródła stalinizmu, czyli argumenty i medale*, „Kwartalnik Historyczny", R. CVI, 1999, nr 2.

H.M. Słoczyński, *Poglądy Józefa Szujskiego na dzieje Polski*, rozprawa doktorska obroniona w 1998 roku (Archiwum UJ).

H.M. Słoczyński, *Z dziejów czarnej legendy krakowskiej historiografii konserwatywnej. Józef Szujski w opiniach współczesnych i potomnych*, „Kwartalnik Historyczny", R. CII, 1995.

J. Słowacki, *Kordian*, *Dzieła*, t. VI, Wrocław 1959, opr. E. Sawrymowicz.

Słowiańska onomastyka. Encyklopedia, t. I–II, red. E. Rzetelska-Feleszko, A. Cieślikowa, Warszawa–Kraków 2003.

W. Smoleński, *Kuźnica kołłątajowska*, przedmowa Ż. Kormanowa, Warszawa 1949.

Społeczeństwo polskie od X do XX wieku, Warszawa 1999.

Spór o historyczną szkołę krakowską, red. C. Bobińska i J. Wyrozumski, Kraków 1972.

S. Smolka, *Mieszko Stary i jego wiek*, Warszawa 1881.

S. Smolka, *Uwagi o pierwotnym ustroju społecznym Polski piastowskiej z powodu rozpraw pp. Bobrzyńskiego i Piekosińskiego*, Kraków 1881.

B. Sobolewska, *Doktryna polityczna liberalizmu arystokratycznego we Francji w latach 1814–1848*, Kraków 1977.

A. Sowiński, *Lelewelowska teoria rozwoju historycznego*, „Kwartalnik Historyczny", CXII, 2005.

H. Ritter von Srbik, *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart*, t. I, Salzburg 1950.

S. Staszic, *Pisma filozoficzne i społeczne*, opr. i wstęp B. Suchodolski, t. I–II, Kraków 1954.

M. Starzewski, *Wstęp* do J.J. Rousseau, *Uwagi nad rządem Polski*, przeł. i oprac. M. Starzewski, Kraków 1924.

Z. Stawrowski, *Moralność a demokracja*, w: *Oblicza demokracji*, red. R. Legutko i J. Kloczkowski, Kraków 2002.

Style zachowań romantycznych, red. M. Janion i M. Zielińskiej, Warszawa 1986.

Strabo, *Erdbeschreibung in siebzehn Büchern*, tłum. C.G. Groskurd, Hildesheim 1988, reprint wyd. Berlin-Stettin 1831.

J. Strzelczyk, *Rękopisy „odkryte" w Czechach czyli o dobrym i złym patriotyzmie*, „Życie i Myśl", 1988, nr 5/6.

B. Suchodolski, *Rola Towarzystwa Warszawskiego Przyjaciół Nauk w rozwoju kultury* Warszawa 1951.

W. Surowiecki, *Śledzenie początków narodów słowiańskich*, Warszawa 1824.

J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1981.

J. Szacki, *Kontrrewolucyjne paradoksy*, Warszawa 1965.

P.J. Szafarzyk, *Słowiańskie starożytności*, posłowie T. Lewaszkiewicz i J. Strzelczyk, Poznań 2003.

K. Szajnocha, *Lechicki początek Polski*, Lwów 1858.

J. Szujski, *Dzieła*, seria II, t. 1–9, seria III, t. 1–3, Kraków 1885–1895.

J. Szujski, *Kilka uwag o Dziejach Polski w krótkim zarysie*, *Dzieła*, seria II, t. 7, Kraków 1888.

W. Szyszkowski, *Benjamin Constant. Doktryna polityczno-prawna na tle epoki*, Warszawa 1984.

A. Śliwiński, *Joachim Lelewel. Zarys biograficzny lata 1786–1831*, Warszawa 1918.

Średniowieczne żywoty i cuda patronów Polski, tłum. J. Pleziowa, oprac. i wstęp M. Plezia, Warszawa 1987.

S. Śreniowski, *Idea oryginalności w historiografii polskiej*, „Myśl Współczesna", 1947 nr 12 (19).

W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, Warszawa 1970.

E.B. Tylor, *Cywilizacja pierwotna*, tłum. Z.A. Kowerska, wstęp J. Karłowicz, Warszawa 1896.

A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, przeł. B. Janicka i M. Król, t. I–II, Kraków 1996.

J. Topolski, *Teoria wiedzy historycznej*, Poznań 1983.

Towarzystwo Demokratyczne Polskie. Dokumenty i pisma, wybór i wstęp B. Baczko, Warszawa 1954.

J. Trybusiewicz, *Idea wolności w myśli Benjamina Constanta*, w: *Filozofie romantyczne*, opr. J. Trybusiewicz i in., Warszawa 1967.

K. Tymieniecki, *Joachim Lelewel — dziejopis dawnych Słowian*, „Kultura i Społeczeństwo", 1958, nr 2.

K. Tymieniecki, *Joachim Lelewel i studia słowiańskie*, „Slavia Antiqua", t. VIII, 1961.

K. Tymieniecki, *Joachim Lelewel o narodach północnych w starożytności*, w: *Prace z dziejów Polski feudalnej, ofiarowane Romanowi Grodeckiemu w 70 rocznicę urodzin*, Warszawa 1960.

K. Tymieniecki, *Kształtowanie się społeczeństwa średniowiecznego (Polska na tle Słowiańszczyzny zachodniej)*, t. II, *Społeczeństwo Słowian lechickich (Ród i plemię)*, Poznań 1996, (przedruk wyd. z 1928).

K. Tymieniecki, *Lelewel jako badacz dziejów chłopów i obrońca sprawy chłopskiej*, „Kwartalnik Historyczny", R. LXVIII, z. 4, 1961.

K. Tymieniecki, *Pisma wybrane*, Warszawa 1956.

K. Tymieniecki, *Z zagadnień historii włościan u Słowian w wiekach średnich. Zadłużenie ludności wiejskiej i jego skutki gospodarcze i prawne*, w: *Pisma wybrane*, Warszawa 1956.

K. Tymieniecki, *Zarys dziejów historiografii polskiej*, Kraków 1948.

S. Urbańczyk, *Aleksander Brückner i jego prace mitologiczne*, wstęp do: A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa 1980.

S. Urbańczyk, *Religia pogańska Słowian*, w: *Słownik starożytności słowiańskich*, red. G. Labuda, Z. Stieber, t. IV, Wrocław 1970.

J. Ujejski, *Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego włącznie*, Lwów 1931.

A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm*, Warszawa 1970.

A. Walicki, *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*, Warszawa 2000.

A. Walicki, *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*, Warszawa 2006.

A. Walicki, *Między filozofią, religią a polityką*, Warszawa 1983.

A. Walicki, *Polska myśl filozoficzna epoki międzypowstaniowej*, w: *700 lat myśli polskiej*, t. 5, *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831–1864*, wybór, wstęp i przypisy A. Walicki, Warszawa 1977.

A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 1964.

R. Walicki, *Wacław Maciejowski i Zorian Dołęga Chodakowski*, w: „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Politycznej", t. 13, 1967.

G.J. Whitrow, *Czas w dziejach. Poglądy na czas od prehistorii po dzień dzisiejszy*, przeł. B. Orłowski, Warszawa 2004.

M. Wierzbicka, *Dawne syntezy dziejów Polski. Rozwój i przemiany koncepcji metodologicznych*, Wrocław 1974.

A. Wierzbicki, *Historiografia polska doby romantyzmu*, Wrocław 1999.

A. Wierzbicki, *Naród-państwo w polskiej myśli historycznej dwudziestolecia międzywojennego*, Wrocław 1978.

A. Wierzbicki, *Wschód – Zachód w koncepcjach dziejów Polski*, Warszawa 1984.

H. Więckowska, *Joachim Lelewel na emigracji. Próba charakterystyki w świetle własnej korespondencji*, „Przegląd Historyczny", t. 34, 1937–1938.

H. Więckowska, *Joachim Lelewel. Uczony — polityk — człowiek*, Warszawa 1980.

Mistrz Wincenty (tzw. Kadłubek), *Kronika polska*, przeł. i opr. B. Kürbis, Wrocław 1996.

A. Witkowska, *Literatura romantyzmu*, Warszawa 2003.

A. Witkowska, *Rówieśnicy Mickiewicza. Życiorys jednego pokolenia*, Warszawa 1998.

A. Witkowska, *Sławianie, my lubim sielanki*, Warszawa 1972.

A. Witkowska, R. Przybylski, *Romantyzm*, Warszawa 1977.

T. Wojciechowski, *Chrobacja. Rozbiór starożytności słowiańskich*, Kraków 1873.

J.P. Woronicz, *Pisma wybrane*, wstęp, wybór i komentarz M. Nesteruk i Z. Rejman, Warszawa 1993.

A. Wyczański, *Polska rzeczą pospolitą szlachecką 1354–1764*, Warszawa 1965.

J. Wyrozumski, *Historia Polski do roku 1505*, Warszawa 1987.

Z badań nad pracami historycznymi Joachima Lelewela. Referaty i głosy dyskusyjne z sesji naukowej UAM zorganizowanej ku uczczeniu setnej rocznicy śmierci, Poznań 1962.

A Zahorski, *Spór o Stanisława Augusta*, Warszawa 1990.

S. Załęski, *Czy Jezuici zgubili Polskę?*, Kraków 1883.

K. Zamorski, *Dziwna rzeczywistość. Wprowadzenie do ontologii historycznej*, Kraków 2008.

Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918, red. A. Walicki, Warszawa 1986.

F. Ziejka, *Złota legenda chłopów polskich*, Warszawa 1984.

A. Zieliński, *Naród i narodowość w polskiej literaturze i publicystyce lat 1815–1831*, Wrocław 1969.

R. Zimand, *Uwagi o teorii narodu*, „Studia Filozoficzne", 1967, nr 4.

H. Zimoń, *Monoteizm pierwotny*, Katowice 1989.

P. Żbikowski, *W pierwszych latach narodowej niewoli. Schyłek polskiego oświecenia i zwiastuny romantyzmu*, Wrocław 2007.

M. Żmigrodzka, *Przez wieki idąca powieść. Wybór pism o literaturze XIX i XX wieku*, pod red. M. Kalinowskiej i E. Kiślak, Warszawa 2002.

H. Życzyński, *A. Mickiewicz. I. Młodość*, Lublin 1936.

M. Żywczyński, *Narodziny i dzieje pojęcia historyzmu. Troeltsch, Meinecke, Croce*, „Historyka", t. I, 1967.

Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny, t. III, opr. A. Kmietowicz, F. Kmietowicz, T. Lewicki, Wrocław 1985.

Indeks osobowy